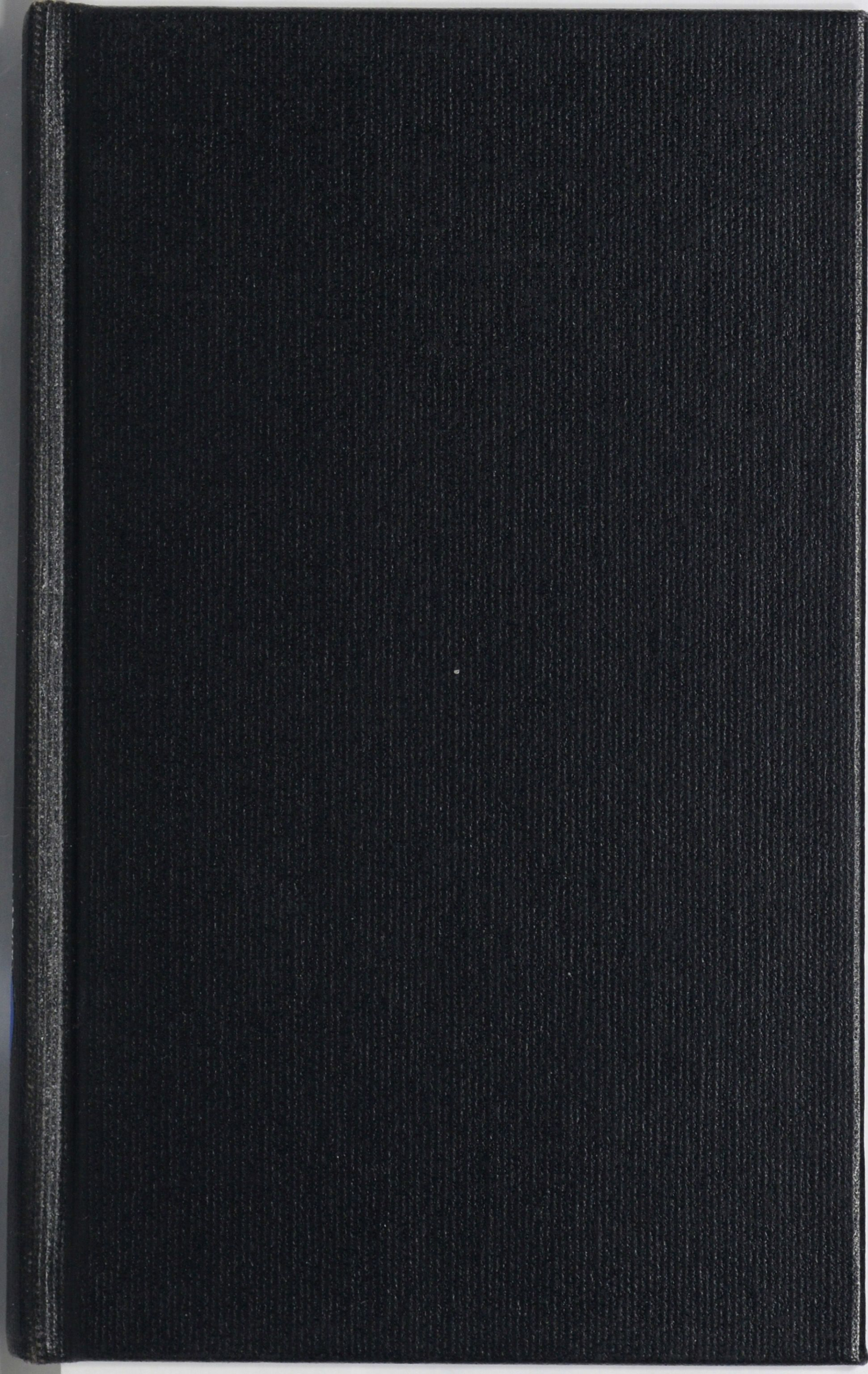


LE THOMISME
ET
LA PENSÉE ITALIENNE
DE LA RENAISSANCE

CONFÉRENCE ALBERT-LE-GRAND 1965

LE THOMISME
ET
LA PENSÉE ITALIENNE
DE LA RENAISSANCE

par

PAUL OSKAR KRISTELLER
(Columbia University)

INST. D'ÉTUDES MÉDIÉVALES
2715, Chemin de la Côte
Sainte-Catherine
Montréal

LIBRAIRIE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne
Paris

1967

LES CONFÉRENCES ALBERT-LE-GRAND

L'Institut d'études médiévales Albert-le-Grand de l'Université de Montréal (connu avant 1942 sous le nom d'Institut d'études médiévales d'Ottawa) célèbre chaque année la fête de son patron par une séance académique au cours de laquelle un maître de la pensée médiévale expose l'un ou l'autre des thèmes qui peuvent intéresser les théologiens, les philosophes ou les historiens du moyen âge. Cette conférence publique a lieu chaque année vers le 15 novembre, date de la fête de saint Albert.

Textes publiés :

Conférence 1947 : Etienne GILSON, *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin*. 55 pages.

Conférence 1948 : Paul VIGNAUX, *Nominalisme au XIVe siècle*. 96 pages (épuisée).

Conférence 1949 : Louis-M. RÉGIS, O. P., *L'Odyssée de la métaphysique*. 96 pages.

Conférence 1950 : Henri-Irénée MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*. 86 pages (épuisée).

Conférence 1951 : Thomas DEMAN, O. P., *Aux origines de la théologie morale*. 116 pages (épuisée).

Conférence 1952 : Louis-B. GEIGER, O. P., *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*. 136 pages (2e impression).

Conférence 1954 : D. H. SALMAN, *La place de la philosophie dans l'université idéale*. 74 pages.

Conférence 1955 : Maurice DE GANDILLAC, *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Jean Tauler*. 100 pages.

Conférence 1959 : C. SPICQ, O. P., *Ce que Jésus doit à sa mère selon la théologie biblique et d'après les théologiens médiévaux*. 56 pages.

Conférences 1960 : Philippe DELHAYE, *Pierre Lombard : sa vie, ses œuvres, sa morale*. 112 pages.

Conférence 1961 : Jean-Paul AUDET, *Admiration religieuse et désir de savoir. Réflexions sur la condition du théologien*. 72 pages.

Conférence 1962 : Antoine DONDAINE, O. P., *Ecrits de la « petite école » porrétaine*. 68 pages.

Conférence 1963 : Lucien MARTINELLI, P. S. S., *Thomas d'Aquin et l'Analyse linguistique*. 80 pages.

Conférence 1964 : Jean TONNEAU, O. P., *Absolu et obligation en morale*. 128 pages.

Conférence 1965 : Paul Oskar KRISTELLER, *Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*. 292 pages.

PRÉFACE

Je désire exprimer ma profonde gratitude à tous ceux dont j'ai reçu de l'aide au cours de la préparation de la présente étude : en premier lieu, à la direction de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal qui, en m'invitant à prendre la parole dans le cadre des conférences annuelles consacrées à la mémoire de saint Albert le Grand, me donnait ainsi l'occasion de développer un sujet assez peu connu et pourtant plein d'intérêt pour l'histoire tant du thomisme que de la pensée de la Renaissance italienne ; puis, à mon ami, le R. P. Albert-M. Landry, O. P., dont le généreux concours a rendu possible la préparation et la publication du texte en français. C'est à sa patience que le lecteur, dont c'est la bonne fortune d'avoir le français comme langue maternelle, devra de pouvoir me lire dans un style qui ne sera pas trop choquant pour lui. Il m'est également agréable de remercier plusieurs autres amis qui m'ont aidé de leurs conseils et fourni de précieux renseignements bibliographiques : Mme Zofia Ameisenowa (Cracovie), Giuseppe Billanovich (Milan), Mme J.-M. Dureau, le R. P. Thomas Kaeppeli, O. P. (Rome), Stephan Kuttner (Yale University), Edward Mahoney (Duke Univer-

sity), Sesto Prete (Fordham University), Serafino Prete (Bologne). J'ai une dette spéciale de reconnaissance envers les bibliothèques suivantes qui, en me fournissant des renseignements, microfilms ou photocopies, m'ont ainsi permis de clarifier un bon nombre de détails et de citer et même d'éditer des textes rares ou inconnus : Archives de San Domenico de Bologne (R. P. Abele Redigonda, O. P.) ; Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio de la même ville (Dr. Gino Nenzioni) ; Harvard University Library de Cambridge, Mass. ; Newberry Library de Chicago (Mr. James M. Wells) ; Biblioteca Comunale Ariostea de Ferrare (Dr. Luciano Capra) ; Biblioteca Medicea Laurenziana de Florence (Dott. Irma Merolle Tondi) ; Hessische Landesbibliothek de Fulda (Dr. Eickermann) ; Biblioteca Comunale de Mantoue (Prof. Ubaldo Meroni) ; Bibliothèque Ambrosienne de Milan (Dr. Angelo Paredi) ; Biblioteca Estense de Modène (Dr. Pietro Puliatti) ; Bodleian Library d'Oxford (Dr. Richard W. Hunt) ; Bibliothèque nationale de Paris (Mme Denise Bloch) ; Biblioteca Angelica de Rome ; Wuerttembergische Landesbibliothek de Stuttgart (Dr. Wolfgang Irtenkauf) ; Bibliothèque Vaticane (R. P. Alfonso Raes, S. J.) ; Catholic University of America Library de Washington ; Carmelitana Collection de la même ville (R. P. Scott Robinson, O. C.). Je remercie, pour les photographies, Mme Sylvie

Béguin du Musée du Louvre, le Dr. G. B. Pineider et Fratelli Alinari de Florence et le photographe Giovetti de Mantoue. J'ai utilisé largement les bibliothèques de la ville de New York, assez bien fournies dans la matière de la présente étude, spécialement la Columbia University Library et la Union Theological Library. Grâce à la générosité du Columbia University Council for Research in the Social Sciences, j'ai pu me procurer chaque fois qu'il en était besoin, les photocopies et microfilms nécessaires.

Columbia University,
New York,
le 26 février, 1966. Paul Oskar Kristeller

À

LUISA BANTI

Mesdames, Messieurs,

L'Institut d'études médiévales m'a fait un grand honneur, et j'y suis très sensible, en m'invitant à m'adresser en français à son auditoire distingué des Conférences Albert-le-Grand. J'ai à vous entretenir d'un sujet qui représente un champ d'enquête qui nous intéresse les uns et les autres, car il relie, me semble-t-il, le domaine étendu de vos longues et difficiles recherches au champ également vaste, mais moins bien connu, de mes modestes études. Je me sens, d'autre part, un peu embarrassé d'avoir à toucher à des problèmes qui ont une grande importance des points de vue historique, philosophique et théologique, devant des collègues qui sont mieux renseignés que moi à leur sujet. J'ai consacré de longs efforts, non seulement au cours de la préparation de cette conférence, mais depuis de nombreuses années, à me renseigner dans toute la mesure du possible sur l'histoire du thomisme, mais cette histoire n'a jamais fait l'objet principal de mes préoccupations et de mes investigations. En vous entretenant donc aujourd'hui de quelques aspects marginaux de l'histoire du thomisme se trouvant reliés à la pensée italienne du XVème et du début du XVIème siècle, laquelle constitue le domaine de mes propres recherches, je puis simplement espérer venir ajouter quelques précisions et éclaircissements au thème plus vaste et plus central que représentent le thomisme et son

histoire. S'il se trouvait donc que l'une ou l'autre de mes observations vous semblât fausse ou au moins étrange, je vous prierais de bien vouloir excuser l'état déficient de ma connaissance d'une tradition qui, je le répète, n'a fait l'objet principal ni de ma formation première ni de mes études ultérieures, mais, d'autre part, de tenir compte aussi du fait que l'étude de la Renaissance italienne ne peut pas ne pas envisager selon des perspectives un peu différentes même un phénomène aussi précis et aussi bien connu que le thomisme. Vous comprendrez, par ailleurs, que tout en ne représentant qu'un aspect limité et marginal de l'histoire du thomisme, le thème que je me propose de traiter et qui comporte un grand nombre de traits et de détails encore inconnus ou trop peu explorés, demeure pourtant trop vaste et trop complexe pour être développé dans son entier dans le cadre d'une simple conférence. Je me limiterai donc seulement aux quelques aspects particuliers qu'il m'a été possible de noter et d'étudier. Je n'en espère pas moins, grâce à l'utilisation de quelques sources encore inédites ou mal connues, pouvoir ajouter quelque complément, ou encore corriger l'image conventionnelle qu'on s'est faite jusqu'à présent de l'histoire du thomisme.

On reconnaît généralement que la pensée et l'œuvre de saint Thomas furent l'une des réali-

sations maîtresses de la pensée médiévale et de toute la pensée occidentale. De fait, le thomisme ou le néothomisme ont constitué le courant central de la pensée catholique au cours des temps modernes, leur influence s'exerçant même sur plusieurs penseurs protestants, juifs et agnostiques. La renaissance du thomisme, qu'il faut dater de la fameuse encyclique *Æterni Patris* publiée par Léon XIII en 1879, a de plus imprimé un élan nouveau et puissant aux études historiques consacrées non seulement à la pensée de saint Thomas, mais à tous les aspects et courants de la pensée médiévale. Dans le cadre des sciences historiques, l'histoire de la pensée médiévale a été l'un de ces secteurs où se réalisèrent des progrès et des succès remarquables dans les domaines de la découverte de sources nouvelles, du raffinement des méthodes de recherche, de critique textuelle et d'interprétation et dans celui de la revision des jugements et des théories générales. Mais, sauf erreur de ma part, l'histoire du thomisme et de l'influence de saint Thomas — histoire qui tracerait d'une manière continue les développements reliant l'œuvre de saint Thomas à celle de ses disciples modernes — n'a pas été pleinement étudiée. Nous possédons des études très précieuses et complètes sur certaines phases de cette histoire, ainsi que nous le verrons plus loin ; mais il y a d'autres phases, y compris celle dont nous aurons à nous occuper, qui sont demeurées relativement obscures.

Le dernier ouvrage consacré à toute l'histoire du thomisme fut publié en 1859 [1], donc longtemps avant la renaissance du thomisme et des études médiévales, et bien qu'il ne soit pas sans valeur, le point de vue qu'il présente et les renseignements qui s'y trouvent ne sont plus suffisants.

L'absence d'un traité moderne et complet de l'histoire du thomisme est un fait surprenant qui devra excuser le vague et l'incertitude de mes propos sur plusieurs points. Je me permettrai par ailleurs d'indiquer çà et là, sans cependant en poursuivre le développement, certains problèmes qui devront faire l'objet de recherches ultérieures.

Certes, cette absence d'études sur l'histoire du thomisme, ou au moins sur quelques phases de cette histoire, peut paraître assez étrange si

---

1. Karl Werner, *Der heilige Thomas von Aquin*, vol. III : *Geschichte des Thomismus*, Ratisbonne, 1859 ; réimprimé à New York, 1963. Pour la bibliographie générale relative à notre sujet, il faut consulter : P. Mandonnet et J. Destrez, *Bibliographie thomiste*, Kain, 1921 ; V. J. Bourke, *Thomistic Bibliography, 1920-1940*, St. Louis, 1945 ; P. Wyser, *Thomas von Aquin*, Berne 1950 ; Idem, *Der Thomismus*, Berne, 1951. Pour des traitements généraux du sujet, outre les histoires de la philosophie médiévale de M. de Wulf, Ueberweg-Geyer, E. Gilson et A. Maurer, voir P. Mandonnet, *Frères Prêcheurs (La théologie dans l'Ordre des)*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, VI (1920), 864-924 ; R. Garrigou-Lagrange, *Thomisme*, *Ibid.*, XV (1950), 823-1023 ; C. Fabro, *Santo Tommaso d'Aquino*, dans *Enciclopedia Cattolica*, XII (1954), 252-298 ; M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Vaeterzeit*, Fribourg, 1933 ; réimprimé à Darmstadt, 1961.

on considère le nombre considérable d'ouvrages et d'articles publiés, au cours des quatre-vingts dernières années, sur saint Thomas, sur le thomisme et sur beaucoup d'autres aspects de la pensée médiévale. Mais nous comprendrons mieux ce phénomène en nous rappelant qu'une situation analogue existe pour certaines autres écoles philosophiques, par exemple, pour celle de Kant. Le thomisme, tout comme le platonisme et l'aristotélisme, représente l'une des grandes traditions de la pensée occidentale, et bien qu'il ait reçu, plutôt récemment, le nom de *philosophia perennis* à la suite de ses sept siècles d'existence et de ses antécédents encore plus lointains, il a subi le sort de toutes les autres traditions philosophiques ou intellectuelles, c'est-à-dire qu'il a connu au cours des siècles des développements et des transformations plus ou moins profonds. Le philosophe qui suit l'autorité d'un maître (et il importe peu que ce maître s'appelle Platon ou Aristote, saint Thomas ou Kant, Dewey ou Wittgenstein ou Heidegger) est fortement enclin à comprendre et à interpréter son maître à l'aide de ses propres moyens de vision et selon la conception qu'il se fait lui-même de la vérité. Il lui faut clarifier les ambiguïtés, les obscurités et les incohérences qu'il découvre dans le texte et la pensée du maître, en combler les lacunes, en appliquer les principes à la solution de nouveaux problèmes et à la réfutation de positions rivales nouvelles

que le maître n'a pas connues ou n'a pas étudiées. Il y a de plus la tentation d'attribuer au maître toutes les autres vérités qu'on a déduites plus ou moins consciemment d'argumentations ou de sources différentes, mais paraissant compatibles avec l'idée centrale et les principes fondamentaux de son œuvre. Ce fut la procédure proposée déjà par Origène pour l'interprétation de la Bible [2]. Pour un philosophe qui cherche à découvrir la vérité et pour lequel les expressions historiques de cette vérité sont simplement une aide pour la découvrir, l'attitude que nous venons de tenter de décrire est presque inévitable, et l'historien qui voudrait y intervenir se trouverait arrêter le processus même de la pensée philosophique. Mais l'historien, et même le philosophe en tant qu'historien, se voit obligé de faire l'effort (qui du reste ne peut toujours atteindre entièrement son but) de distinguer entre la pensée authentique d'un penseur du passé et les transformations apportées à cette pensée par son école et par la tradition qui se réclame de son nom ainsi que de son autorité.

Le problème que nous avons cherché à préciser existe pour tous les grands penseurs par

---

2. *Periarchon*, I, Praef. 10 : « Oportet igitur velut elementis ac fundamentis huiusmodi uti... ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque quid sit in vero rimetur et unum... corpus efficiat exemplis et affirmationibus, vel his quas in sanctis scripturis invenerit vel quas ex consequentiæ ipsius indagine ac recti tenore reppererit ». ORIGENES, *Werke*, vol. 5, éd. P. KOETSCHAU, Leipzig, 1913, p. 16 (cf. p. 9).

rapport aux écoles qui se sont rattachées à eux. Dans le cas de saint Thomas et du thomisme cependant, il s'y ajoute de nouvelles difficultés particulières, d'ordre mi-historique, mi-philosophique, mais reliées entre elles. La pensée de saint Thomas représente une synthèse d'un genre très spécial qui comprend une grande diversité d'éléments historiques et philosophiques. De plus, les commentateurs de saint Thomas ainsi que les penseurs thomistes se sont engagés dans des voies très différentes selon qu'ils ont donné plus ou moins de poids à ces divers éléments [3]. C'est avec raison qu'on a fait ressortir l'influence décisive exercée par les écrits d'Aristote sur la pensée de saint Thomas, mais l'accord étant fait sur ce fait fondamental, on a fortement discuté sur les différences qui distinguent Aristote de saint Thomas et saint Thomas d'Aristote. On a relevé l'influence de saint Augustin sur la pensée théologique de saint Thomas, mais on a souvent nié cette influence sur les points plus proprement philosophiques de sa pensée. Or, ce problème, on le sait, est lié à la question fortement discutée du rôle exercé par le néoplatonisme sur la pensée de saint Thomas, rôle tour à tour nié et soutenu par des sa-

---

3. E. GILSON, *Le thomisme*, 5ème éd., Paris, 1944 ; IDEM, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, New York, 1956 ; C. FABRO, *Santo Tommaso d'Aquino*, dans *Enciclopedia Cattolica*, XII (1954), 252-298.

vants de grande autorité [4]. De plus, on s'est demandé, abstraction faite de l'influence exercée sur lui par Aristote et le néoplatonisme, et en vue de déterminer quel rôle il a pu jouer dans l'histoire de l'humanisme, quelle connaissance il avait pu avoir de Cicéron et du monde classique [5]. Et il a fallu déterminer, indépendamment

---

4. A. C. PEGIS, *Saint Thomas and the Greeks,* Milwaukee, 1939 ; D. A. CALLUS, *Les sources de saint Thomas,* dans le volume *Aristote et Saint Thomas d'Aquin,* Louvain, 1957, pp. 93-174 ; F. VAN STEENBERGHEN, *Aristote en Occident,* Louvain, 1946, pp. 170-172 ; L. DE RAEYMAKER, *Introduction to Philosophy,* New York, 1948, p. 177 ; J. SANTELER, *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des heiligen Thomas von Aquin,* Innsbruck, 1939. Quand, après la mort de saint Thomas, les maîtres de la faculté des arts de Paris demandèrent au Chapitre dominicain de Lyon quelques-uns de ses écrits philosophiques non encore connus, leur liste comprenait une « Expositionem Tymei Platonis ». Voir H. DENIFLE et E. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis,* I, 1889, pp. 504-505, n. 447 (2 mai, 1274). Selon A. Birkenmajer, il s'agit d'une traduction latine de Proclus faite par Guillaume de Moerbeke. Cf. *Der Brief der Pariser Artistenfakultaet ueber den Tod des hl. Thomas von Aquino,* dans ses *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie,* Muenster, 1922, pp. 1-35 ; *Neues zu dem Briefe der Pariser Artistenfakultaet ueber den Tod des Hl. Thomas von Aquino,* dans *Xenia thomistica,* Rome, 1925, III, pp. 57-72. Saint Thomas fut, à Naples, élève de Pierre d'Irlande dont l'orientation médicale plutôt que théologique a été relevée par C. BAEUMKER, *Petrus de Hibernia der Jugendlehrer des Thomas von Aquino und seine Disputation vor Koenig Manfred,* dans *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse,* Munich, 1920, n. 8. Cf. M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben,* I, Munich, 1926, pp. 249-265.

5. E. K. RAND, *Cicero in the Courtroom of St. Thomas,* Milwaukee, 1946. Cf. W. JAEGER, *Humanism and Theology,* Milwaukee, 1943. Il y a un problème curieux découlant de *Contra gentiles,* I, 5, où l'édition léonine (XIII, 1918, p. 14) donne comme texte : « Cum enim Simonides quidam homini prætermittendam divinam cognitionem persuaderet ». La va-

des spéculations philosophiques ou néoplatoniciennes de saint Augustin, quel rôle les idées proprement chrétiennes exercèrent sur le développement de la pensée de saint Thomas d'après la connaissance qu'il en avait prise grâce à ses études de l'Ecriture, des Pères de l'Eglise et des *Sentences* de Pierre Lombard [6]. Eu égard à tous ces problèmes, il est évident qu'une saine méthode exige qu'on ne se prononce sur l'importance relative des sources qu'en s'appuyant sur les textes et la terminologie, qu'on ne peut accorder une place privilégiée à certaines d'entre elles au détriment des autres, ce qu'on a semblé faire dans certains cas.

L'influence exercée par les idées chrétiennes sur la pensée de saint Thomas est intimement liée à un autre problème fortement discuté par ses disciples récents, celui du rapport de la philosophie et de la théologie dans son œuvre. Il serait bien difficile, je crois, de nier que, chez lui, la distinction entre foi et raison, entre théo-

---

riante offerte par quelques manuscrits : « Simonides cuidam homini », ferait apparaître saint Thomas plus humaniste. Le nom « Simonides » ne se trouve pas dans le texte d'Aristote cité par saint Thomas (*Eth. Nic.*, X, 7, 1177b31-33), ni dans le commentaire de Michel d'Ephèse (éd. G. HEYLBUT, Berlin, 1892, pp. 591-592). Mais voir ARISTOTE, *Metaph.*, I, 2, 982b30-32.

6. L'idée de l'être est considérée comme proprement chrétienne par E. GILSON (cf. *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2ème éd., Paris, 1948, pp. 39-62), et dérivée de la pensée grecque par CORNELIA DE VOGEL, '*Ego sum qui sum*' *et sa signification pour une philosophie chrétienne*, dans *Revue des sciences religieuses*, XXXV (1961), pp. 337-355.

logie et philosophie, ne soit pas bien nette. Cette distinction se découvre autant dans le genre d'études qu'il a poursuivies, dans son enseignement, dans la distribution de ses œuvres, que dans ses affirmations explicites elles-mêmes. On doit admettre que l'introduction d'arguments philosophiques pour confirmer ou défendre des vérités théologiques ne permet pas de traiter cette distinction chez lui comme s'il s'agissait d'une séparation complète ; on doit admettre aussi que chez lui les problèmes proprement métaphysiques relèvent quelquefois d'éléments théologiques aussi bien que philosophiques. Mais, dans sa pensée, la théologie chrétienne s'appuie sur une philosophie aristotélicienne et universelle. Ce n'est pas par hasard que les expressions « philosophie chrétienne » et « philosophie catholique » ne se rencontrent pas dans ses écrits, non plus que dans ceux des autres penseurs de la scolastique médiévale [7]. La tentative de proposer le thomisme comme une philosophie chrétienne peut paraître légitime d'un certain point de vue moderne, mais elle représente une transformation de la position originale de saint Thomas et se heurte à des difficultés historiques autant que philosophiques. Au surplus, elle n'a pas été acceptée par tous les penseurs catholiques

---

7. *Notes bibliographiques pour servir à l'histoire de la notion de philosophie chrétienne*, dans E. GILSON, *L'Esprit...*, pp. 413-440. Gilson n'y cite pas de texte entre saint Augustin et Erasme. On pourrait ajouter à sa liste des textes de Justin, de Pétrarque et de Calvin.

ou thomistes [8]. On ne peut nier que saint Thomas ait été chrétien au moment même où il traitait de philosophie, ni que ses croyances religieuses aient exercé une influence sur certaines de ses positions philosophiques. Mais on a justement fait remarquer que l'insistance sur le contenu et le fondement chrétiens de la philosophie rompt toute communication entre les philosophes chrétiens et ceux qui sont ou non-chrétiens ou non-disposés à accepter une autorité religieuse en terrain philosophique [9]. Une difficulté analogue, peut-être plus grande encore, découle de la tentative de définir le thomisme comme un « humanisme chrétien » ou un « humanisme intégral ». Non seulement le terme et l'idée d'humanisme chrétien ou même d'humanisme tout court ne se trouvent pas dans les écrits de saint Thomas et de ses contemporains ; il y a de plus la difficulté que le mot « humanisme » a acquis de nos jours des acceptions si vagues et si variées que son emploi prête à de grandes confusions si l'on ne tente de le circonscrire grâce à une définition bien rigoureuse. L'humanisme de la Renaissance dont il nous faudra parler n'était peut-être ni vrai ni intégral ; on peut discuter en quel sens et dans quelle mesure il était chrétien ; mais il a eu une

---

8. A. Renard, *La querelle sur la possibilité de la philosophie chrétienne,* Paris, 1941 ; M. Nédoncelle, *Existe-t-il une philosophie chrétienne ?* nouv. éd., Paris, 1959.

9. F. Van Steenberghen, *La philosophie en chrétienté,* dans *Revue philosophique de Louvain,* 61 (1963), pp. 561-582.

signification bien précise dans l'histoire de l'érudition et de la littérature, et si l'on veut accorder à saint Thomas une place dans l'histoire de l'humanisme ainsi entendu, cette place ne peut être ni aussi centrale ni aussi importante que celle qu'il occupe à juste titre dans l'histoire de la pensée philosophique et théologique [10].

Il n'est ni possible ni nécessaire de présenter une quantité de témoins pour appuyer le fait que les interprètes de saint Thomas ont donné plus ou moins de poids à certaines de ses idées philosophiques, et que les divergences d'interprétation sont liées à la diversité de l'accent mis sur certaines sources de sa pensée. Il suffit de mentionner les longues discussions qu'on a consacrées à la doctrine de l'analogie de l'être, doctrine qu'on a souvent considérée comme une réponse suffisante à tous les problèmes de la pensée moderne, et qui, dérivant du reste d'Aristote, rencontre plus d'appui dans les textes de Cajetan que dans ceux de saint Thomas lui-même [11]. D'autre part, la doctrine de la participation, dérivée nettement du néoplatonisme, a été à peine mentionnée par ceux de ses interprètes qui ont insisté sur son aristotélisme, alors qu'elle est considérée comme centrale et analysée avec grande finesse par plusieurs commen-

---

10. P. O. Kristeller, *Renaissance Thought,* New York, 1961.

11. E. Gilson, *Le thomisme,* 5ème éd., Paris, 1944, p. 153.



Fig. 1. ANDREA DA FIRENZE, *Triomphe de Saint Thomas* (détail), Florence, S. Maria Novella, Cappella degli Spagnoli. Photo Alinari. Cf. M. MEISS, *Painting in Florence and Siena after the Black Death,* New York, 1964, pp. 94-104. Les trois figures sous les pieds de Saint Thomas représentent Sabellius, Averroès et Arius.


VERE HIC
EST LVMĒ
ECCLESIE
HIC ADINVENI
OMNEM VIĀ DISCIPLINE

Fig. 2. Benozzo Gozzoli, *Le triomphe de Saint Thomas,* Paris, Musée du Louvre. Photo du Musée. Saint Thomas est ici représenté entre Aristote et Platon.

tateurs récents qui n'ont pas craint de relever dans sa pensée, à côté des doctrines aristotéliciennes et chrétiennes, de forts éléments de provenance néoplatonicienne ; ce qui, du reste, n'est pas étonnant, puisque plusieurs textes de Proclus et le *Liber de Causis,* en plus des écrits de saint Augustin, de Boèce, de l'Aréopagite et de plusieurs sources arabes à tendance identique, lui étaient accessibles [12].

C'est avec grande prudence qu'il faut procéder dans l'examen de l'histoire de la tradition et de l'influence de saint Thomas. Il y a d'abord à éviter — ce qu'on n'a pas toujours fait —

---

12. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino,* Milan, 1939 ; éd. augm., Turin, 1950 ; Idem, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin,* Louvain, 1961 ; L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin,* Paris, 1942 ; 2ème éd., 1953. Cf. Arthur Little, *The Platonic Heritage of Thomism,* Dublin, 1949 ; W. Norris Clarke, *The Meaning of Participation in St. Thomas,* dans *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association,* XXVI (1952), pp. 147-157 ; Idem, *The Limitation of Act by Potency : Aristotelianism or Neoplatonism,* dans *New Scholasticism,* XXVI (1952), pp. 167-194 ; Idem, *The Platonic Heritage of Thomism,* dans *Review of Metaphysics,* VIII (1954-55), pp. 105-124 ; Idem, *St. Thomas and Platonism,* dans *Thought,* XXXII (1957), pp. 437-443. Le livre fort utile de R. J. Henle (*Saint Thomas and Platonism,* La Haye, 1956) se limite à une étude des textes de saint Thomas où il parle explicitement de Platon ou des platoniciens. Gilson traite de la participation chez saint Thomas seulement dans une petite note (*Le thomisme,* p. 182, n. 3) et affirme « que participer, en langage thomiste, ne signifie pas être une chose, mais ne pas l'être ». Or, en langage platonicien, participer signifie et être une chose et ne pas l'être en même temps, et la ressemblance d'une copie à son archétype ne comporte pas une ressemblance réciproque. Nous n'avons pu voir l'ouvrage de K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin,* Leiden, 1966.

d'attribuer à son influence la présence, dans la pensée des siècles qui l'on suivi, d'un grand nombre d'idées qui se trouvent dans son œuvre, il est vrai, mais qui ne lui sont pas propres, car elles sont communes à bien d'autres penseurs médiévaux, ou encore évidemment dérivées de sources anciennes accessibles à ses successeurs tout autant qu'à lui-même. Il convient aussi de noter que dans son œuvre très vaste, un grand nombre et une grande variété de problèmes et de doctrines ne sont pas tous étroitement liés les uns aux autres. On a souvent tenté d'établir une distinction nette entre les thomistes orthodoxes et les thomistes éclectiques. Si l'on entend par orthodoxe le penseur qui se contente de réaffirmer les doctrines contenues dans les œuvres du maître sans rien y ajouter, il est bien difficile de trouver un thomiste en dehors de saint Thomas lui-même. Il importe de bien distinguer les auteurs qui se réclament principalement de son autorité et qui ont tendance à soutenir la plupart de ses doctrines majeures et caractéristiques, des autres qui font entrer ses idées en combinaison avec d'autres idées originales ou d'origine diverse, ou qui se contentent simplement d'emprunter certaines de ses idées ou affirmations sans leur donner une place centrale dans leurs propres écrits ou dans leur propre pensée. Lorsqu'on traite de l'histoire du thomisme, il faut évidemment tenir compte de tous ces facteurs assez divers.

En retraçant l'influence de saint Thomas sur les siècles qui l'ont suivi, il est nécessaire de distinguer l'autorité que l'Ordre dominicain, dont il avait été membre, attribua au saint ainsi qu'à sa doctrine, de celle que lui reconnurent les théologiens non dominicains de l'Eglise catholique en général, de celle enfin que lui prêtèrent les philosophes et les autres savants qui ne se préoccupaient pas de théologie. Dans son Ordre, l'autorité de saint Thomas s'établit assez rapidement après sa mort, comme il est facile de le montrer à partir des décrets faits à ce propos par un bon nombre de Chapitres généraux et provinciaux de l'Ordre [13]. Au début, il ne s'agissait que de défendre la personne et la doctrine du maître contre les attaques de quelques théologiens dominicains (1278-79) [14] ; mais, déjà en 1286, on invite tous les théologiens dominicains à promouvoir et à défendre sa doctrine [15] ; puis, en 1309, on leur demande d'enseigner et de décider de toute question théolo-

---

13. Mandonnet, dans *Dict. de théol. cath.*, VI, 888-890 ; C. Douais, *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Frères Prêcheurs au treizième et au quatorzième siècle,* Paris-Toulouse, 1884 ; A. Walz, *Ordinationes capitulorum generalium de Sancto Thoma eiusque cultu et doctrina,* dans *Analecta Sacri Ordinis Fratrum Prædicatorum,* XXXI (1923), pp. 168-173.

14. *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Prædicatorum,* I, éd. B. M. Reichert, Rome, 1898, pp. 199 et 204.

15. *Ibid.*, p. 235 : « ...doctrinam... Thome de Aquino... promovendam et saltem ut est opinio defendendam ».

gique selon sa doctrine et ses œuvres [16], prescription souvent renouvelée dans les décrets postérieurs [17]. On ordonne également à toutes les bibliothèques de l'Ordre de se procurer ses écrits [18], et déjà au XIVème siècle, on commence à désigner les théologiens dominicains du nom de thomistes [19]. Comme l'Ordre des Frères Prêcheurs avait organisé très tôt un système d'enseignement qu'il appliqua tant dans ses écoles locales et provinciales que dans ses *studia generalia* et dans les chaires confiées à ses théologiens à l'Université de Paris et dans les autres universités dotées de facultés de théologie [20], il en résulte qu'à partir au moins du XIVème siècle, tout étudiant dominicain et tout autre élève d'écoles ou de professeurs dominicains devaient étudier la doctrine thomiste. Ceci s'appliquait aussi bien à la philosophie qu'à la théologie. Notons, cependant, que, dans les écoles de l'Ordre, la philosophie ne fut enseignée que comme matière préliminaire à la théologie et que, dans les universités elles-mêmes, l'ensei-

---

16. *Ibid.*, II, Rome, 1899, p. 38 : « ...quod legant et determinent secundum doctrinam et opera... Thome de Aquino, et in eadem scolares suos informent... »

17. *Ibid.*, p. 72 (1314) ; 81 (1315) ; 191 (1329) ; 196 (1330) ; 262 (1340) ; 280 (1342) ; 297 (1344) ; 303 ; 308 (1346) ; 313 (1347) ; 350 (1353) ; 367 (1355) ; 391 (1361).

18. *Ibid.*, II, pp. 83-84 (1315). Cf. WALZ, p. 172.

19. F. EHRLE, *Arnaldo de Villanova ed i 'Thomatiste'*, dans *Gregorianum*, I (1920), 475-501 ; IDEM, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, Muenster, 1925, p. 263.

20. DOUAIS, pp. 113-138.

gnement des Dominicains et des membres des autres Ordres religieux fut généralement limité à la théologie, sans s'étendre à la philosophie. De plus, les cours de théologie donnés dans les universités et dans les écoles dominicaines étaient fondés exclusivement sur la Bible et sur les *Sentences* de Pierre Lombard, l'enseignement de la doctrine thomiste consistant à appliquer les commentaires et les autres écrits de saint Thomas à l'interprétation de la Bible et des *Sentences,* à quoi s'ajoutait, dans les seules écoles de l'Ordre, la lecture de ses autres écrits [21]. Tout cela fait comprendre qu'une vaste littérature théologique et philosophique fut produite par les Dominicains au XIVème siècle, et elle a fait l'objet de nombreuses recherches. Il y eut d'abord un groupe de traités polémiques composés pour défendre les doctrines de saint Thomas [22], et plus tard des commentaires, des questions et des traités où l'on suivait la position thomiste en ses points principaux. On a relevé aussi un certain nombre de concordances, d'abré-

---

21. DOUAIS, pp. 97-102. Il faut noter le décret du Chapitre provincial de Pérouse en 1308 : « ...quod lectores et baccellarii legant de Sententiis et non de Summa Thome ». Cf. *Acta Capitulorum Provincialium Provinciæ Romanæ,* éd. T. KAEPPELI et A. DONDAINE, Rome, 1941, p. 169.

22. F. EHRLE, *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquino in den ersten fuenfzig Jahren nach seinem Tod,* dans *Zeitschrift fuer katholische Theologie,* XXXVII (1913), pp. 266-318. P. MANDONNET, *Premiers travaux de polémique thomiste,* dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* VII (1913), pp. 46-70 ; 245-262.

gés et de tables qui reflètent l'emploi de ses œuvres dans les écoles et devaient évidemment servir comme instruments de travail et de consultation [23]. Il existe aussi au moins un commentaire du *De ente et essentia* qui date de la première moitié du XIVème siècle [24], et on peut étendre cette première période de l'histoire du thomisme jusqu'à la première moitié du XVème siècle, jusqu'au moment où Jean Capréole, le *Princeps Thomistarum*, achevait à Toulouse, vers 1432, sa défense monumentale de la théologie de saint Thomas [25].

En dehors de l'Ordre dominicain, l'influence de saint Thomas pendant cette première période se manifeste dans la discussion de doctrines particulières soutenues ou critiquées par les maîtres des autres Ordres, ou par les maîtres

---

23. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben,* II (1936), pp. 424-489.

24. M.-H. LAURENT, *Armand de Belvézer et son Commentaire sur le ' de ente et essentia '*, dans *Revue Thomiste,* XXV (N. S. XIII, 1930), pp. 426-436. Le commentaire, composé entre 1323 et 1328, fut imprimé à Padoue en 1482 (édité par ANDREAS DE URBINO, O. P., *Gesamtkatalog der Wiegendrucke,* 2505) et réimprimé après celui de Caietan, à Venise, en 1496 (Hain, 1504). On n'a pas encore étudié le problème de savoir quand le terme *esse* utilisé par saint Thomas et par ses premiers successeurs fut remplacé par *existentia,* terme utilisé par Guillaume de Moerbeke dans sa traduction des *Tria Opuscula* de Proclus (1280) pour rendre le terme grec ὕπαρξις que les néoplatoniciens empruntèrent aux stoïciens et qui ne se trouve pas dans Platon ou Aristote. Cf. PROCLI DIADOCHI *Tria Opuscula,* éd. H. BOESE, Berlin, 1960, et ma récension dans le *Journal of Philosophy,* LIX (1962), pp. 74-78.

25. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben,* III (1956), pp. 370-410.

séculiers [26]. La diffusion de ses œuvres n'était évidemment pas liée aux bibliothèques conventuelles de son Ordre, mais pour en déterminer l'extension avec précision, il serait nécessaire de publier la liste de tous les manuscrits conservés de ses œuvres, non seulement des plus anciens qu'on doit utiliser dans l'édition critique de ses œuvres [27], mais aussi de ceux qui les suivirent, même de ceux qui conservent le texte dans un état défectueux. Ces manuscrits indiqueraient la présence des textes à tel moment et dans certains milieux et la possibilité de leur utilisation par certains savants. Il faudrait, de plus, compléter les renseignements fournis par une telle liste par un inventaire des manuscrits détruits ou dispersés.

Mais l'événement le plus important relatif au rôle que saint Thomas devait jouer dans l'Eglise en dehors de son Ordre fut sa canonisation, prononcée après un long procès par Jean XXII, en 1323 [28]. Celle-ci eut comme consé-

---

26. Cf. la lettre des maîtres de Paris, ci-dessus, note 4.

27. Pour un modèle d'étude de quelques manuscrits anciens de saint Thomas, voir A. DONDAINE, *Secrétaires de saint Thomas*, Rome, 1956.

28. *Acta Sanctorum*, Martii, Tomus I, 653-733 ; *Fontes vitæ S. Thomæ Aquinatis*, éd. D. PRUMMER et M.-H. LAURENT, Toulouse, 1912-37, pp. 265-531. Pour la bulle de canonisation de Jean XXII (18 juillet, 1323), cf. *Bullarium*, IV, Turin, 1859, pp. 302-308 ; *Bullarium Ordinis FF. Prædicatorum*, II, Rome, 1730, pp. 159-162 ; A. WALZ, *Historia canonizationis S. Thomæ Aquinatis*, dans *Xenia Thomistica*, Rome, 1925, III, pp. 105-188 ; cf. M. GRABMANN, *Die Kanonisation des hl. Thomas von Aquin*

quence la révocation par l'évêque de Paris de la condamnation de celles de ses positions qui avaient été englobées dans la condamnation de 1277 [29]. Il n'est pas douteux que la canonisation contribua d'une manière indirecte, mais efficace, à augmenter ainsi l'autorité doctrinale du saint parmi les théologiens et autres savants non dominicains. Les Dominicains instituèrent immédiatement un office du nouveau saint dont la fête fut fixée au 7 mars [30], et on trouve déjà au XIVème siècle des sermons où l'on faisait son éloge [31].

Ce qu'on peut appeler la seconde période de l'histoire du thomisme est marqué par la tendance à adopter la *Summa Theologiæ* au lieu des *Sentences,* comme texte de base en théolo-

---

in ihrer Bedeutung fuer die Ausbreitung und Verteidigung seiner Lehre im 14. Jahrhundert, dans *Divus Thomas,* ser. III, vol. I, 1923, pp. 233-249.

29. DENIFLE-CHATELAIN, II (1891), pp. 280-281, n. 838 (14 février, 1325).

30. WALZ, *Ordinationes,* p. 173.

31. Jean de Cardailhac prononçait sept sermons sur saint Thomas à Toulouse (cf. DOUAIS, pp. 101-102, citant Bibliothèque Nationale, Fonds Latin, *ms. 3294,* et Toulouse *ms. 342*). Sur trois sermons prononcés par Pierre Roger (Clément VI), entre 1324 et 1340, cf. M.-H. LAURENT, *Pierre Roger et Thomas d'Aquin,* dans *Revue Thomiste,* XXXVI (N. S. 14, 1931), pp. 157-173 ; B. GUILLEMAIN, *La cour pontificale d'Avignon,* Paris, 1962, p. 117. Avant la canonisation de saint Thomas en juillet 1323, deux éloges furent prononcés par le pape lui-même (cf. GUILLEMAIN, p. 128) et un autre par Raymond Béquin (*Ibid.,* p. 384). Je dois à mon ami Giuseppe Billanovich de m'avoir indiqué le livre de Guillemain et d'autres sources importantes.

gie [32]. Ce mouvement, dont il faut établir l'existence à partir des documents scolaires et universitaires et à partir des commentaires manuscrits et imprimés, débuta, d'après les résultats des dernières recherches qui me sont connues, dans les couvents dominicains d'Allemagne pendant la seconde moitié du XVème siècle, et un peu plus tard en Italie ; elle passa, grâce aux professeurs dominicains, des couvents à l'enseignement universitaire, spécialement en Allemagne [33] ; puis, elle s'introduisit à l'Université de Paris grâce à Pierre Crockaert vers 1510 et à Salamanque grâce à son élève, François de Vitoria, vers 1530. Au cours du XVIème siècle, la *Somme* fut également adoptée comme texte par les théologiens du nouvel Ordre des Jésuites, tant dans leur enseignement collégial qu'universitaire et leur exemple fut suivi par d'autres théologiens catholiques. L'étude des documents universitaires et la bibliographie des commentaires ne sont pas encore complètement achevées, mais

32. MANDONNET, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique,* VI (1920), 906-907 ; RICARDO G. VILLOSLADA, *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria,* Rome, 1938, pp. 279-307 ; GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben,* III (1956), pp. 411-448.

33. GRABMANN, *Ibid.* Pour l'Italie, je connais surtout l'exemple de Pavie où on trouve plusieurs fois, à partir de 1480 et au moins jusqu'en 1498, des professeurs dominicains de théologie mentionnés dans le *rotulus* avec la note : « ...qui legat opera Beati Thomæ de Aquino » ou « ...sub ea lege quod opera Beati Thomæ Aquinatis legat ». Cf. *Memorie e documenti per la Storia dell'Università di Pavia,* I, Pavie, 1878, pp. 189-191. Le professeur enseignant en 1498 s'appelait Thomas de Vio Caietanus. Sur le cas spécial de Padoue, voir ci-dessous.

on a l'impression qu'après la seconde moitié du XVIème siècle, particulièrement en Espagne, au Portugal et dans leurs colonies, l'utilisation de la *Somme* fut très répandue, bien que l'étude des *Sentences* n'ait pas été complètement abandonnée, et que les Franciscains en particulier n'aient jamais délaissé leur orientation scotiste [34]. L'importance considérable accordée à saint Thomas au Concile de Trente est le signe que son autorité était devenue plus générale, sinon exclusive, au sein de la théologie catholique. A la même époque, au XVIème siècle et à la première moitié du XVIIème siècle, appartiennent également de nombreux commentaires de la *Somme* et de quelques autres œuvres, en particulier de la *Summa contra Gentiles* et du *De ente et essentia* [35]. Un recensement complet de ces commen-

---

34. F. Stegmueller, *Filosofia e teologia nas Universidades de Coimbra e Evora no século XVI*, Coimbra, 1959 ; Idem, *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, 2 volumes, Wurtzbourg, 1947. Je dois à mon ami F. Stegmueller les renseignements additionnels qu'il a bien voulu me communiquer par lettre.

35. M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, I (1926), pp. 314-331 ; II (1936), pp. 602-613 ; III (1956), pp. 411-448 ; Idem, *De commentariis in opusculum S. Thomæ Aquinatis de ente et essentia*, dans *Acta Pont. Academiæ Romanæ S. Thomæ Aq. et Religionis Catholicæ*, N.S., V (1938), pp. 7-20 ; K. Feckes, *Das Opusculum des hl. Thomas von Aquin 'De ente et essentia' im Lichte seiner Kommentare*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Muenster, 1935, I, pp. 667-681 ; A. Michelitsch, *De commentariis in summam Theologiæ S. Thomæ Aquinatis* dans *Xenia Thomistica*, Rome, 1925, III, pp. 449-458. L'ouvrage d'Henri de Gorrichem (Gorkum) (+ 1439) n'est pas un commentaire, mais une abréviation de la *Summa*. Cf. Grabmann, II, pp. 440-443.

taires publiés et inédits reste à faire, mais on peut en apprécier l'importance en pensant à l'influence exercée par les commentaires de Cajetan, de Sylvestre de Ferrare, de François de Vitoria et des autres théologiens de Salamanque et de Coïmbre, ainsi que par ceux de Jean de St. Thomas.

On n'a pas encore étudié suffisamment — le sujet ne manque pourtant pas d'intérêt — l'influence que saint Thomas exerça, en dehors des milieux théologiques et même catholiques, sur la philosophie médiévale et sur celle des premiers siècles de l'âge moderne [36]. Ici évidemment, c'est d'une influence exercée par l'intermédiaire des textes et des doctrines particulières que je parle, et non de celle d'un solide courant de pensée. Le prestige de saint Thomas, pourtant, fut toujours grand, et il advint souvent, à partir du XVIème siècle — ce qui ne se réalisa jamais au moyen âge — que saint Thomas fut considéré par le lecteur ordinaire non théologien, et même non catholique ou non philosophe, comme le seul représentant de toute la philosophie et théologie médiévales méritant d'échapper au mépris général de cette tradition.

La troisième période de l'histoire du thomisme est celle que nous vivons encore aujour-

---

36. Cf. John K. Ryan, *The Reputation of St. Thomas Aquinas among English Protestant Thinkers of the Seventeenth Century*, Washington, 1948.

d'hui. Elle débuta avec l'encyclique *Æterni Patris* en 1879 [37]. Saint Thomas y devenait, dans les écoles catholiques, le maître principal, non seulement en théologie, mais aussi en philosophie. Ce fait devait avoir une influence profonde pour l'enseignement de ces matières dans toutes les institutions catholiques, et il eut des effets très salutaires sur l'érudition catholique dans le domaine de l'histoire de la philosophie et de la théologie médiévales en particulier. On me permettra, cependant, j'en suis sûr, de constater que la position du thomisme, même au sein de l'Eglise catholique, est devenue depuis 1879 très différente de ce qu'elle avait été auparavant. Pour se faire une juste idée de l'histoire du thomisme et de l'histoire de l'influence de saint Thomas au cours des périodes antérieures à 1879, il est nécessaire de se rendre compte des

---

37. Le texte a été imprimé plusieurs fois : LEO XIII, *Epistola encyclica,* Rome 1879 (titre sur la feuille de garde : *De philosophia Christiana ad mentem Sancti Thomæ Aquinatis doctoris angelici in scholis Catholicis instauranda*) ; *Acta Sanctæ Sedis, XII* (1879-80), pp. 97-115 ; LEONIS XIII... *Litteræ Encyclicæ duobus primis sui pontificatus annis editæ,* Rome 1880, pp. 33-69 ; LEONIS XIII... *Acta,* I, Rome, 1881, pp. 255-284 (avec le même titre que pour l'édition de 1879) ; LEONIS XIII, *Epistolæ Encyclicæ,* Ser. I, Fribourg, 1881, 51 pp. ; SANCTI THOMÆ AQUINATIS *Opera Omnia,* Editio Leonina, I, Rome, 1882, p. III-XVI (avec le titre de 1879 à la p. I) ; *Acta Leonis XIII,* Paris, 1885, pp. 40-75 (avec le titre : *Epistola encyclica de philosophia scholastica*) ; LEONIS PAPÆ XIII *Allocutiones, epistolæ, constitutiones aliaque acta præcipua,* I, Bruges et Lille, 1887, pp. 88-108 (avec le titre : *De colenda S. Thomæ philosophia*) ; *Actes de Léon XIII,* vol. I, Paris, 1925, pp. 42-75 ; F. KARD. EHRLE, *Zur Enzyklika « Æterni Patris », Text und Kommentar,* éd. F. PELSTER, Rome, 1954, pp. 17-34.

faits que j'ai tenté d'esquisser et de distinguer des niveaux différents d'influence selon que celle-ci s'est fait sentir en théologie ou en philosophie à l'intérieur de l'Ordre dominicain, à l'extérieur de cet Ordre dans l'Eglise catholique, ou en dehors de l'Eglise catholique elle-même.

L'établissement du cadre général de l'histoire du thomisme selon qu'il est possible de le faire dans l'état actuel de nos connaissances — ou plutôt de mes connaissances limitées — nous a enfin préparés à aborder le sujet proprement dit de cette conférence : *La place du thomisme dans la pensée italienne de la Renaissance.* Il convient de faire commencer cette étude au temps de saint Thomas lui-même, c'est-à-dire à partir de la seconde moitié du XIIIème siècle, car même si cette période ne fait pas encore partie de la Renaissance italienne, elle contient néanmoins, en Italie, quelques-uns des germes de cet humanisme et de cet aristotélisme qui seront des aspects caractéristiques de la Renaissance proprement dite.

Saint Thomas était italien, étant né et mort en Italie et ayant passé dans sa patrie une bonne partie de sa vie d'étudiant et de maître. Mais il n'est pas exagéré d'affirmer que le contenu de sa pensée et la forme de son œuvre écrite dépendent essentiellement des traditions intellectuelles et scolaires du Nord, en particulier de celles des écoles dominicaines de Cologne et

de l'Université de Paris où il vécut les années les plus importantes de sa vie d'étudiant et de professeur [38]. Il exerça certainement une forte influence en Italie, non pas tant à cause de sa nationalité, que grâce aux élèves et amis qu'il y laissa et à l'activité importante des écoles de son Ordre. Cette influence, cependant, fut transformée et limitée par les circonstances spéciales qui caractérisèrent la situation intellectuelle et académique en Italie et qui furent très différentes de celles des autres pays occidentaux. Les universités italiennes étaient aussi anciennes que celles du Nord, mais alors que les universités de Paris et d'Oxford eurent comme noyau leur faculté de théologie constituée de nombreux maîtres séculiers et réguliers, en Italie celles de Salerne, de Bologne, de Padoue et de Naples, pour ne nommer que les plus anciennes, eurent à leur origine des écoles de droit et de médecine. Il n'y existait pas de facultés de théologie, et quand on y découvre quelquefois la présence d'un cours ou d'un professeur de théologie, il s'agit là d'une disposition temporaire et d'un cours facultatif pour les étudiants des arts, non pas d'un programme d'études apte à préparer des théologiens de profession [39]. Sans

---

38. A. WALZ, *San Tommaso d'Aquino,* Rome, 1945. Cf. ci-dessus, note 1.

39. H. RASHDALL, *The Universities of Europe in the Middle Ages,* nouv. éd. par F. M. POWICKE et A. B. EMDEN, Oxford, 1936, I, pp. 250-253. Ce jugement général est confirmé par les documents de Bologne, Padoue, Naples, Florence et Pavie.

m'arrêter à chercher l'explication de ce fait à la fois étrange et important, je suis porté à l'attribuer à une tendance de l'autorité ecclésiastique à vouloir conserver un monopole aux facultés de théologie de Paris et d'Oxford sur lesquelles elle pouvait exercer un certain contrôle, plutôt qu'à la présence d'un esprit laïque dans les villes italiennes — bien qu'on puisse affirmer que cet esprit laïque provoqua la fondation en Italie au cours de la période de formation du XIIème siècle d'écoles de médecine et de droit plutôt que de théologie. Il en résulta, comme conséquence de cette situation institutionnelle, une faiblesse de l'enseignement théologique dans les universités italiennes, qui devait se prolonger pendant plusieurs siècles. On s'y livra très largement, par contre, au moins à partir du XIIIème siècle, à l'enseignement de la philosophie, entendez ici, de la philosophie aristotélicienne. Il importe de noter que cet enseignement fut relié à celui de la médecine, non de la théologie, et qu'il fut donné habituellement par des laïques s'intéressant à la médecine [40]. D'autre part, ce sont les Ordres religieux qui, par leurs écoles ou *studia,* assurèrent pendant longtemps en Italie l'enseignement de la théologie, enseignement que suivaient aussi parfois des prêtres séculiers et des laïques (comme ce fut le cas pour Dante). Même dans les villes

40. Rashdall, I, pp. 234-235.

universitaires, ces écoles n'avaient pas les mêmes liens intimes avec l'université que celles qu'elles eurent habituellement dans le Nord, de sorte que l'étudiant italien en théologie, séculier ou régulier, se dirigeait souvent vers les universités du Nord pour y poursuivre des études avancées et y obtenir le grade de maître en théologie [41].

Cette situation devait se modifier au cours du XIVème siècle, mais le changement ne fut pas aussi profond que ne l'ont prétendu même ceux qui en ont écrit l'histoire. Lors de la fondation de plusieurs universités nouvelles, comme celle de Florence, par exemple, les Papes d'Avignon inclurent la théologie dans les chartes qu'ils leur concédèrent [42], chose toute nouvelle pour l'Italie ; un peu plus tard, ils accordèrent les mêmes droits aux universités plus anciennes de Bologne et de Padoue [43]. Comme suite à ces

---

41. DANTE, *Convivio,* II, 12, 7 (*ne le scuole de li religiosi*). Paul de Venise étudiait à Oxford vers la fin du XIVème siècle. Giovanni Contarini étudiait à Oxford et à Paris entre 1392 et 1408. Cf. G. DALLA SANTA, *Uomini e fatti dell'ultimo Trecento e del primo Quattrocento,* dans *Nuovo Archivio Veneto,* N. S. 32, part. 1, 1916, pp. 5-105. Pour un exemple du XVème siècle, cf. J. RUYSSCHAERT, *Lorenzo Guglielmo Traversagni de Savone,* dans *Archivum Franciscanum Historicum,* XLVI (1953), pp. 195-210.

42. *Bulle* de CLÉMENT VI (31 mai, 1349) dans *Statuti della Università e Studio Fiorentino,* éd. A. GHERARDI, Florence, 1881, pp. 116-118.

43. Le privilège pour Bologne date du 30 juin, 1360 (RASHDALL, I, p. 252), celui de Padoue, du 15 avril, 1363. Cf. *I più antichi statuti della Facoltà Teologica dell'Università di Bologna,* éd. F. EHRLE, Bologne, 1932 ; G. BROTTO et G. ZONTA, *La facoltà teologica dell'Università di Padova,* Padoue, 1922, pp. 253-254.

privilèges, on fonda immédiatement dans ces villes, à côté des universités, des *Collegia doctorum theologiæ*. Ces collèges, cependant, comme du reste les collèges analogues et plus anciens de droit et de médecine, n'étaient pas des facultés composées de professeurs universitaires, mais plutôt des corporations professionnelles ayant le droit d'examiner les candidats et de conférer des grades. Celles-ci étaient composées d'un certain nombre de professeurs d'université à l'exclusion d'autres, et d'autres membres de professions libérales, non rattachés à l'université. Dans le cas des collèges de théologie qui se constituèrent à Florence, à Bologne, à Padoue et ailleurs, la corporation fut constituée de professeurs de théologie résidant dans ces villes et enseignant dans les écoles locales dominicaines (*studia*) et dans celles des autres Ordres religieux [44]. Les universités elles-mêmes n'eurent jamais de faculté de théologie distincte ; les cours ou les chaires isolées de théologie y relevaient de la faculté des arts. Aux XIVème et XVème siècles, on découvre dans les documents universitaires de Florence, de Bologne et de

44. Cf. Ehrle pour Bologne et Brotto et Zonta pour Padoue. Pour Florence, cf. G. Cerracchini, *Fasti teologali ovvero Notizie istoriche del Collegio de' teologi della Sacra Università Fiorentina*, Florence, 1738. Des indications plus sûres, mais moins complètes, se trouvent dans le Volume de Gherardi, note 42. Pour Bologne, cf. aussi C. Piana, *La Facoltà teologica dell'Università di Bologna nel 1444-1458*, dans *Archivum Franciscanum Historicum*, LIII (1960), pp. 361-441 ; Idem, *Ricerche su le Università di Bologna e di Parma nel secolo XV*, Quaracchi, 1963.

Pavie que l'enseignement de la théologie se limitait d'ordinaire à un seul cours qui, du reste, n'était même pas donné chaque année. Le chargé du cours, invité par le gouvernement et par l'université, fut toujours un maître en théologie de l'un des Ordres religieux, enseignant en même temps dans le *studium* local de son Ordre, et la matière de son cours portait toujours sur un des livres de la Bible ou des *Sentences* [45]. Notons qu'à partir du milieu du XVème siècle, ce fut grâce à un arrangement spécial qu'à l'Université de Padoue il se donna deux cours de métaphysique et deux cours de théologie, l'un *in via sancti Thomæ,* l'autre *in via Scoti,* selon le système padouan des chaires coexistantes. Le cours *in via Thomæ* fut toujours donné par un dominicain, et celui *in via Scoti* par un franciscain [46]. Notons aussi qu'à Pavie, au cours de la seconde moitié du XVème siècle, le cours de théologie fut plusieurs fois donné par un dominicain le-

---

45. Pour Florence, cf. GHERARDI, pp. 153-154, 295, 377-378, 476-477. Pour Bologne, cf. U. DALLARI, *I rotuli dei lettori legisti e artisti dello Studio Bolognese dal 1384 al 1799,* 4 vols., Bologne, 1888-1924. Pour Pavie, cf. *Memorie e documenti per la storia dell'Università di Pavia,* I, Pavie, 1878, pp. 185-198. Pour Naples, cf. *Storia dell'Università di Napoli* par F. TORRACA et d'autres, Naples, 1924, pp. 27-28, 64-66, 174-175, 186, 255-264, 303-304.

46. La chaire de métaphysique thomiste date probablement de 1442, celle de métaphysique scotiste fut ajoutée après 1469. La chaire de théologie scotiste fut établie entre 1473 et 1490, celle de théologie thomiste en 1490. Voir BROTTO et ZONTA, pp. 93-103, 179-208, qui donnent la liste des professeurs jusqu'à 1509. Pour les professeurs ayant enseigné après 1509, cf. A. RICCOBONUS, *De Gymnasio Patavino,* dans *Thesaurus*

quel, d'après une clause explicite, devait s'appuyer sur les textes de saint Thomas [47]. C'est après le milieu du XVIème siècle seulement, donc après le Concile de Trente, qu'on trouve plus de régularité et de variété dans les cours de théologie donnés aux universités italiennes ; mais le nombre en fut toujours restreint, trois ou quatre, et ils relevaient exclusivement des facultés des arts, jamais de facultés de théologie autonomes [48]. De plus, on peut prouver que jusqu'à la fin du XVIIIème siècle, au moins pour Bologne, les cours de théologie furent toujours basés sur les *Sentences* de Pierre Lombard, même lorsqu'ils étaient donnés par des dominicains et *in via Thomæ* [49]. Les Jésuites, de leurs côté, fondèrent en Italie un bon nombre d'importants collèges et écoles, et même quelques collèges de rang universitaire, mais on les rencontre rarement, sinon jamais, parmi les professeurs de

---

Antiquitatum et Historiarum Italiæ, éd. J. G. GRÆVIUS, vol. 6, part. 4, Leyde, 1722, col. 23 ; J. FACCIOLATI, *Fasti Gymnasii Patavini*, Padoue, 1757, I, pp. 94-99 ; II, 251-272. Le système padouan des chaires thomistes et scotistes se rencontre à Bologne seulement en 1762 (pour la métaphysique thomiste déjà en 1758). A Naples, les deux chaires se rencontrent à partir de 1614, sur le modèle de celles de Salamanque. Voir *Storia*, pp. 303-304 ; cf. p. 255.

47. Ci-dessus, note 33.

48. Cf. DALLARI pour Bologne, FACCIOLATI pour Padoue, *Memorie e Documenti* pour Pavie, et *Storia* pour Naples. Pour la théologie scotiste à Naples, cf. D. SCARAMUZZI, *Il pensiero di Giovanni Duns Scoto nel Mezzogiorno d'Italia*, Rome, 1927, pp. 293-308. Je dois cette dernière indication et quelques autres au Dr. Edward Mahoney.

49. DALLARI, vol. III, part. II, 1919.

théologie dans les facultés des arts des anciennes universités italiennes.

Si donc nous arrêtons cette enquête au premier quart du XVIème siècle, il faut dire que l'influence de la théologie et de la philosophie thomistes s'est exercée par l'intermédiaire de l'enseignement des écoles dominicaines et des cours isolés de théologie donnés parfois, mais non toujours, par des maîtres dominicains. On comprend facilement que l'influence de ces maîtres se soit trouvée limitée par suite de la concurrence suscitée par l'enseignement des professeurs des autres Ordres ainsi que des laïques étudiant et enseignant la philosophie de concert avec la médecine, et plus tard avec les objets d'étude de l'humanisme ou avec les sciences mathématiques.

A l'enseignement, il faut ajouter la lecture comme moyen important de diffusion de l'influence de saint Thomas dans le milieu de la Renaissance italienne. A côté des citations qu'on vient à peine de commencer à recueillir, il nous manque, comme pour la période précédente et comme nous l'avons déjà dit, un recensement critique des manuscrits des œuvres de saint Thomas ; il manque, de plus, pour la seconde moitié du XVème siècle et le début du XVIème, une bibliographie moderne et critique des éditions anciennes grâce à laquelle nous serions renseignés, non seulement sur leur date et lieu de

publication, mais encore sur la fréquence et la distribution chronologique et géographique des éditions des œuvres individuelles de saint Thomas, de même que sur l'identité, l'importance et les préoccupations intellectuelles des savants, dominicains ou autres, ayant participé à leur préparation [50]. La réalisation d'une telle bibliographie serait un projet important comportant, certes, de grandes difficultés, mais d'un d'intérêt certain à la fois pour les historiens du thomisme et pour ceux de la Renaissance.

Pour en venir finalement à des faits plus précis, on peut affirmer, sans crainte d'exagération, que l'histoire du thomisme en Italie se confond, à ses débuts, principalement sinon exclusivement, avec celle de l'activité intellectuelle des Dominicains italiens. Les écrits de ces derniers ont été étudiés en détail et on a relevé qu'en théologie aussi bien qu'en philosophie la plupart d'entre eux ont suivi les doctrines fondamentales de

---

50. On trouve une bibliographie dans J. QUÉTIF et J. ECHARD, *Scriptores Ordinis Prædicatorum,* I, Paris, 1719 (réimprimé à New York, s.d.), pp. 283-345 ; cette œuvre est toujours indispensable. Un autre essai bibliographique utile, mais préliminaire, se trouve dans A. MICHELITSCH, *Thomas-Schriften,* I, Graz, 1913, pp. 60-94 (pour les manuscrits) et 197-232 (pour les incunables). Je ne connais d'études bibliographiques modernes que pour les *Opuscula :* B. KRUITWAGEN, *S. Thomæ de Aquino Summa Opusculorum anno circiter 1485 typis edita vulgati opusculorum textus princeps,* Kain, 1924 ; GIOV. FELICE ROSSI, *Antiche e nuove edizioni degli opuscoli di San Tommaso d'Aquino e il problema della loro autenticità,* Plaisance, 1955. Pour les autres œuvres, il faut recourir aux répertoires généraux de Hain, Copinger, Reichling, Panzer, etc., et aux catologues des grandes bibliothèques.

saint Thomas [51]. Parmi beaucoup d'autres, il faut nommer Rémi de Girolami, important pour l'étendue de son enseignement à Florence et pour avoir été peut-être l'un des maîtres de Dante. Il a laissé un vaste ensemble d'écrits inédits, d'intérêt non seulement pour les théologiens, mais aussi pour les historiens de l'éloquence et de la littérature [52]. Guido Vernani de Rimini a écrit des commentaires sur Aristote, mais il est mieux connu pour son rôle de censeur de l'ouvrage *De monarchia* de Dante [53].

Au XVème siècle, nous rencontrons, parmi les théologiens dominicains, saint Antonin,

---

51. Outre les histoires générales de la philosophie médiévale, il faut consulter EHRLE, *Der Sentenzenkommentar*, pp. 262-265, et surtout GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, I, pp. 332-391.

52. G. SALVADORI et V. FEDERICI, *I sermoni d'occasione, le sequenze e i ritmi di Remigio Girolami fiorentino*, dans *Scritti vari di filologia, A Ernesto Monaci*, Rome, 1901, pp. 455-508 ; S. ORLANDI, *Necrologio di S. Maria Novella*, Florence, 1955, I, pp. 276-307 ; CHARLES T. DAVIS, *An Early Florentine Political Theorist : Fra Remigio de' Girolami*, dans *Proceedings of the American Philosophical Society*, 104 (1960), pp. 662-676 ; IDEM, *Education in Dante's Florence*, dans *Speculum*, 40 (1965), pp. 415-435. Cf. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, I, pp. 361-369 ; II, pp. 530-547.

53. T. KAEPPELI, *Der Dantegegner Guido Vernani, O. P. von Rimini*, dans *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, XXVIII (1938), pp. 107-146 ; M. GRABMANN, *Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter*, dans *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Abteilung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Munich, 1939, no. 5, pp. 84-89.

archevêque de Florence [54], dont la volumineuse *Somme* a attiré l'attention surtout des historiens des théories économiques, et Jérome Savonarole qui, en plus de ses *Sermons* célèbres, a laissé plusieurs traités théologiques et philosophiques d'inspiration thomiste [55]. Aux penseurs dominicains du XVème siècle, il faut ajouter Dominique de Flandres qui passa une grande partie de sa vie en Italie, enseignant à Bologne et à Florence, et qui composa un commentaire important sur la *Métaphysique* d'Aristote qu'il dédia à Laurent de Médicis [56]. Le cardinal Jean de Torquemada fut canoniste plus que théologien, mais une de ses œuvres importantes concernant la controverse sur le pouvoir du pape et des conciles s'appuie sur une collection de propositions tirées des œuvres de saint Thomas [57]. Parmi les savants dominicains qui enseignèrent dans les écoles et les universités italiennes du XVème siècle, il faut signaler François Sicuro de Nardò.

---

54. R. Morçay, *Saint Antonin, archevêque de Florence*, Paris, 1914.

55. E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento Italiano*, Florence, 1961, pp. 183-212. Cf. P. Villari, *La Storia di Girolamo Savonarola e de' suoi tempi*, I, Florence, 1910, pp. 95-113 ; J. Schnitzer, *Savonarola*, II, Munich, 1924, pp. 762-800.

56. L. Mahieu, *Dominique de Flandres*, Paris, 1942 ; U. Schikowski, *Dominikus de Flandria O. P.*, dans *Archivum Fratrum Prædicatorum*, X (1940), pp. 169-221. Sur le dominicain hongrois Nicolaus de Mirabilibus, cf. ci-dessous.

57. *Flores sententiarum Beati Thomæ de Aquino de auctoritate summi pontificis collecti per Joh. de Turrecremata* (1437), Lyon, 1496 (Hain, 1422). Cf. J. M. Garrastachu, *Los Manuscritos del Cardenal Torquemada en la Biblioteca Vaticana*, dans *La Ciencia Tomista*, XLI (1930), pp. 188-217 ; 291-322.

Il enseigna la métaphysique à Padoue pendant plusieurs décades et eut de nombreux élèves laïques parmi lesquels Pomponazzi [58]. Sans nous arrêter aux contributions des Dominicains italiens à la culture générale, il faut relever leur rôle important dans les débats théologiques du temps, spécialement dans ceux sur le sang du Christ et sur l'Immaculée Conception, de même que les traités étendus sur cette dernière question par Vincent Bandello [59]. Beaucoup d'entre eux se distinguèrent aussi par des études sur les œuvres de saint Thomas. Ils ont composé des tables et des abréviations, copié, traduit, plus tard édité et commenté ses écrits [60]. Mention-

---

58. Brotto et Zonta, pp. 195-197. Il faut noter qu'il publia une édition du scotiste Antonius Andreæ (*Quæstiones super XII libros Metaphysicæ,* Venise, c. 1473-77 ; *Gesamtkatalog der Wiegendrucke,* 1656).

59. Pour la controverse sur le Sang du Christ, cf. M.-D. Chenu, dans *Dictionnaire de théologie catholique,* XIV (1939), col. 1094-97 ; R. Haubst, dans *Lexikon fuer Theologie und Kirche,* II (1958), col. 544-545 ; H. Jedin, *Studien ueber Domenico de' Domenichi,* dans *Abhandlungen der Geistes-und Sozialwissenschaftlichen Klasse* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur), Mayence, 1957, no. 5, pp. 175-300, aux pp. 188-189. Pour la controverse sur l'Immaculée Conception, cf. X. Le Bachelet, dans *Dictionnaire de théologie catholique,* VII (1922), col. 845-1218. Sur Vincent Bandello et ses deux traités, cf. R. P. Mortier, *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs,* vol. V, Paris, 1911, pp. 66-127.

60. Pierre de Bergame est connu pour sa *Tabula Aurea* imprimée plusieurs fois après 1473 ; cf. G. F. Rossi, p. 30. Paul de Soncino éditait 49 *Opuscula* de saint Thomas à Milan en 1488, avec une préface adressée au cardinal Ascanio Sforza (Hain, 1540). Cf. Hain, 1328 ss., pour les éditions des œuvres de saint Thomas imprimées avant 1500, avec indications sur les éditeurs. Frate Gregorio da Genova traduisait deux opuscules en

nons Pierre de Bergame, Paul de Soncino, et surtout Thomas de Vio, le cardinal Cajetan, qui devint l'un des théologiens et philosophes thomistes les plus importants de tous les temps [61]. Il enseigna à Padoue et à Pavie, et c'est probablement à Pavie qu'il commença son fameux commentaire sur la *Somme*. On a tendance à attribuer à son séjour à Padoue la présence dans ses écrits des doctrines scotistes et averroïstes qu'il cherchait à réfuter, de même que son comportement au Concile du Latran où il se déclara clairement en faveur d'une distinction nette entre philosophie et théologie [62]. Son accord avec Pomponazzi sur certains détails de la doctrine aristotélicienne de l'âme provoqua la critique de Barthélémy Spina, un autre théologien domini-

---

italien vers 1493. Cf. P. O. KRISTELLER, *Iter Italicum*, I, Leyde, 1963, p. 269. Pour les commentaires du *De ente*, cf. K. FECKES, *Das Opusculum des hl. Thomas von Aquin 'De ente et essentia' im Lichte seiner Kommentare*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Muenster, 1935, pp. 677-681. Pour ceux de la *Summa*, cf. A. MICHELITSCH, *De commentariis in summam Theologiæ S. Thomæ Aquinatis*, dans *Xenia Thomistica*, Rome, 1925, III, pp. 449-458. Cf. les recherches de Grabmann citées ci-dessus.

61. *Il Cardinale Tomaso de Vio Gaetano nel quarto centenario della sua morte*, dans *Rivista di filosofia neo-scolastica, Supplemento speciale al vol. 27*, Milan, 1935 ; C. GIACON, *La seconda scolastica*, vol. I, Milan, 1944 ; GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben* II, pp. 602-613.

62. « ...et R. P. Thomas generalis O. P. dixit quod non placet secunda pars bullæ, præcipiens philosophis, ut publice persuadendo doceant veritatem fidei ». J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum... collectio*, XXXII, Paris, 1902, col. 843. Cf. C. J. HEFELE et I. CARD. HERGENROETHER, *Conciliengeschichte*, VIII, Fribourg, 1887, p. 587.

cain d'une certaine importance, et a suscité également l'intérêt de plusieurs historiens récents [63].

Les Dominicains italiens du XVIème siècle se distinguèrent comme commentateurs de saint Thomas et aussi comme polémistes contre la Réforme protestante [64]. Je ne puis taire ici le nom de Chrysostome Javelli qui, par sa réfutation amicale ajoutée au *Defensorium* de Pomponazzi, en a rendu possible la publication et sauvé la réputation, et dont les écrits postérieurs manifestent l'influence du courant platonisant [65].

A tout prendre, le thomisme de l'école dominicaine se présente pendant la Renaissance italienne comme un courant de pensée dont la solidité et la force se font sentir dans les discussions théologiques et philosophiques du temps et qui, de même, exerce une certaine influence en dehors des cadres de l'Ordre, ainsi que nous aurons l'occasion de le voir. Il faut ajouter, cependant, qu'il n'a pas eu un rôle prépondérant dans

---

63. E. GILSON, *Autour de Pomponazzi,* dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age,* 63 (1961, publié en 1962), pp. 163-279 ; IDEM, *L'affaire de l'immortalité de l'âme à Venise au début du XVIe siècle,* dans *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano,* éd. V. BRANCA, Florence, 1963, pp. 31-61 ; G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel rinascimento,* Turin, 1963, pp. 214-226.

64. F. LAUCHERT, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers,* Fribourg, 1912.

65. Cf. GILSON et DI NAPOLI, ci-dessus, note 63.

la pensée philosophique ou même théologique de l'époque. Il s'est trouvé en concurrence avec plusieurs idées et courants rivaux, cette rivalité s'exprimant quelquefois dans des polémiques plus ou moins animées, mais le plus souvent dans une sorte de coexistence paisible et presque toujours dans un échange d'idées et de façons de penser dont les participants n'étaient pas toujours conscients. En théologie, le plus puissant rival de l'école thomiste fut l'école scotiste des Franciscains qui, au cours de la Renaissance italienne, dépassèrent peut-être les thomistes dominicains en production littéraire et dans l'influence de leur enseignement [66]. La rivalité des deux Ordres s'est exprimée de même dans l'activité de leurs prédicateurs dont l'influence sur la vie politique et sociale de l'époque est bien attestée par les documents et dont les nombreux sermons conservés et en partie imprimés constituent une abondante littérature. Ces sermons ont été étudiés du point de vue de leur contenu historique et de leur forme littéraire, mais non encore suffisamment de celui de leur substance doctrinale [67]. A l'encontre de ce qui s'est passé

---

66. BROTTO et ZONTA, *l.c.*; D. SCARAMUZZI, *Il pensiero di Giovanni Duns Scoto nel Mezzogiorno d'Italia*, Rome, 1927.

67. Pour les prédicateurs franciscains, cf. K. HEFELE, *Die franziskanische Wanderpredigt in Italien waehrend des 15. Jahrhunderts*, Fribourg, 1912 ; V. ROSSI, *Il Quattrocento*, Milan, 1933, pp. 157-161. Il y a une vaste littérature sur Saint Bernardin de Sienne. Le prédicateur franciscain Alberto de Sarteano avait des rapports très étroits avec les humanistes de son temps.

dans le Nord, le courant occamiste ne semble pas avoir été fort parmi les théologiens en Italie, bien qu'il ait exercé une influence notable parmi les philosophes laïques [68]. Par contre, l'Italie du XIVème et plus particulièrement du XVème siècle produisit une vaste littérature religieuse au sens large du mot, mais non théologique au sens plus étroit de ce terme. Ses auteurs en furent soit des membres de divers Ordres religieux, soit des prêtres séculiers, soit encore des écrivains laïques qui n'ont pas encore été assez étudiés. Dans son style, ses sources et ses idées, cette littérature fut aussi fortement pénétrée d'humanisme et de platonisme que d'aristotélisme ou de thomisme.

Si nous passons des Dominicains et de la scolastique au vaste champ de la pensée philosophique et laïque de la Renaissance italienne, il convient de parler d'abord de l'aristotélisme laïque qui domina l'enseignement philosophique des facultés des arts pendant toute la période de la Renaissance et qu'on trouve désigné, surtout dans les ouvrages français, sous le nom d'aver-

---

68. Sur le moine célestin Marco de Benevento, éditeur de Guillaume d'Occam à Bologne, cf. A. Birkenmajer, *Marco de Benevento und die angebliche Nominalistenakademie zu Bologna*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, 38 (1925), pp. 336-344. On possède un joli document sur l'augustinisme avicennisant au XVème siècle, dont l'origine italienne n'est du reste pas sûre, dans la lettre apocryphe d'Avicenne à saint Augustin publiée par M. T. d'Alverny, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 38 (1963, publié en 1964), p. 271.

roïsme padouan [69]. Cet aristotélisme qu'on sait maintenant avoir existé à Salerne à partir du XIIème siècle [70], et dans les autres universités italiennes à partir du XIIIème, fleurit aux XVème et XVIème siècles, non seulement à Padoue, mais dans toutes les universités italiennes et se développa jusqu'au commencement du XVIIème. L'activité abondante et soutenue d'un grand nombre de professeurs, de renommée et de rendement plus ou moins considérables, se découvre dans le vaste nombre de commentaires, de questions et de traités consacrés aux œuvres d'Aristote et à celles de ses disciples médiévaux. Cette littérature n'est qu'en partie imprimée et demeure encore très peu étudiée. Dans l'état présent de nos connaissances, ou plutôt de notre ignorance, de ce vaste secteur de la pensée italienne de la Renaissance, il serait hasardeux de se prononcer sur l'influence exercée par saint Thomas sur les aristotéliciens laïques du temps. De toute évidence, on ne peut s'attendre à découvrir chez ces derniers des tendances à un thomisme « orthodoxe » allant dans le sens de

---

69. E. Renan, *Averroès et l'averroïsme,* Paris, 1852 ; L. Mabilleau, *Etude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie,* Paris, 1881 ; B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI,* Florence, 1958 ; J. H. Randall, Jr., *The School of Padua and the Emergence of Modern Science,* Padoue, 1961.

70. P. O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters,* Rome, 1956, pp. 495-551 ; Idem, *Nuove fonti per la medicina salernitana del secolo XII,* dans *Rassegna storica Salernitana,* XVIII (1957), pp. 61-75 ; Idem, *La tradizione aristotelica nel Rinascimento,* Padoue, 1962.

celui de l'école dominicaine, puisque ces philosophes, à l'ordinaire, ne s'occupaient pas de questions de théologie, et que dans l'ordre proprement philosophique, saint Thomas ne pouvait se situer que comme l'un des nombreux commentateurs d'Aristote, dont on se sentait libre de suivre l'opinion sur certains points ou de la rejeter sur d'autres. En nous fondant sur nos connaissances limitées actuelles, nous pouvons, en effet, noter que, comme commentateur d'Aristote, saint Thomas fut grandement respecté sans être pour autant toujours suivi, et que ses commentaires, après ceux d'Averroès et à côté d'autres, furent souvent cités et discutés. Ses écrits proprement philosophiques — les commentaires sur Aristote et les opuscules *De ente et essentia* et *De unitate intellectus* — étaient bien connus et accessibles dans des copies manuscrites et des éditions imprimées[71]. De plus, pendant la seconde moitié du XVème siècle, l'enseignement thomiste à l'Université de Padoue, comprenant l'enseignement de la métaphysique à côté de celui de la théologie, devait laisser une empreinte profonde sur ceux qui le suivirent.

---

71. Un assez grand nombre des éditions anciennes de saint Thomas furent imprimées en Italie, en particulier à Venise et à Padoue, et cela vaut particulièrement pour ses commentaires sur Aristote et ses autres œuvres philosophiques. Pour être plus précis, il faudrait analyser les indications données par Hain, Panzer et les autres bibliographes, ce que nous ne pouvons pas faire ici.

Qu'il nous suffise de citer le cas de Pierre Pomponazzi, le représentant le plus connu de l'aristotélisme laïque de la Renaissance italienne. Nous savons qu'il a suivi les cours du thomiste François de Nardò à Padoue et qu'il a souvent cité, et avec grand respect, les opinions de saint Thomas, autant dans ses écrits publiés que dans ses cours inédits sur lesquels nous sommes aujourd'hui mieux renseignés grâce aux recherches de Bruno Nardi [72]. Nous savons maintenant que sur l'important problème de l'âme et de son immortalité, la pensée de Pomponazzi a changé et oscillé de façon importante et compliquée, à partir de ses premiers cours à Padoue jusqu'à sa mort à Bologne. Dans ce développement, son fameux traité de 1516, le *Tractatus de immortalitate animæ*, et les deux traités apologétiques qui le suivirent occupent une place de première importance, mais non exclusive [73]. Sans nous prononcer maintenant sur les détails de ce développement et sur la portée relative des différents textes, il suffit pour notre propos de constater que les arguments thomistes ont joué un rôle décisif pour détourner Pomponazzi de la position averroïste relative à l'unité de l'intellect

---

72. B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Florence, 1965.

73. Nardi, *l.c.* Cf. P. O. Kristeller, *A New Manuscript Source for Pomponazzi's Theory of the Soul from his Paduan Period*, dans *Revue internationale de Philosophie*, V, 2 (16, 1951), pp. 144-157. Idem, *Two Unpublished Questions on the Soul by Pietro Pomponazzi*, dans *Medievalia et Humanistica*, IX (1955), pp. 76-101 ; X (1956), p. 151.

qu'il semblait avoir embrassée au début de sa carrière, mais à laquelle il s'est résolument opposé dans ses cours et écrits postérieurs [74]. De plus, dans son traité de 1516, il soumet à un examen sérieux quatre positions sur la conception de l'âme, celle de saint Thomas étant discutée à côté de celle d'Averroès, de Platon et d'Alexandre (qui n'est pas nommé ici, mais qui l'était dans un écrit antérieur). Parmi ces quatre positions, celle de saint Thomas n'est pas reconnue être celle d'Aristote et de la raison naturelle, mais elle est présentée avec respect comme conforme à celle de l'Eglise et à la vérité de la foi [75]. Je ne m'arrête pas à l'épineux problème de la sincérité de Pomponazzi qui a été finement et équitablement défendu récemment par Gilson avec lequel je suis heureux de me trouver d'accord sur ce point [76]. Mais il est important de constater que Pomponazzi, en proie à de violentes attaques de la part du dominicain Barthélémy Spina, a écrit son ouvrage en réponse à une demande d'un étudiant dominicain [77], qu'il s'est entendu

---

74. NARDI, *Studi*, pp. 356-357.

75. P. POMPONATIUS, *Tractatus de immortalitate animæ*, éd. G. MORRA, Bologne, 1954, ch. 2-9.

76. Cf. ci-dessus, note 63. GILSON, dans *L'affaire...*, pp. 59-61, reproduit la correspondance de Pomponazzi et Javelli dans laquelle Javelli conclut à propos des adversaires de Pomponazzi : « Advertant quod cordium scrutator est solus Deus ». Cf. DI NAPOLI, ch. 5-6.

77. Ed. MORRA, p. 36. La situation de Pomponazzi malade, visité et interrogé par les élèves sur la question de l'immortalité, laisse apercevoir une analogie avec le *Phédon* qui me paraît plus qu'accidentelle.

avec un autre dominicain, Chrysostome Javelli, pour la publication conjointe de son traité et des réponses de celui-ci [78], et qu'il s'est trouvé d'accord avec Cajetan, le plus grand philosophe thomiste de son temps, sur le point essentiel que constituait l'interprétation proprement philosophique de la doctrine aristotélicienne de l'âme [79].

Quand on passe de l'aristotélisme à l'humanisme de la Renaissance italienne, on se trouve dans un climat intellectuel complètement différent. A mon avis, il ne s'agit pas tant d'un ensemble de doctrines philosophiques ou théologiques différentes, ainsi qu'on l'a souvent pensé, que d'un ensemble d'études et de préoccupations diversifiées, touchant à la pensée philosophique et théologique d'une manière importante mais indirecte, et ayant d'autres centres de rayonnement [80]. L'humanisme, tout court, de la Renaissance italienne ne fut ni un humanisme vrai ou intégral, ni un humanisme chrétien ou scientifique au sens où l'on en parle aujourd'hui. Ce fut simplement (et c'est déjà beaucoup) une orienta-

---

78. Cf. ci-dessus, note 76.

79. Gilson et Di Napoli, *l.c.* Cf. G. Heidingsfelder, *Zum Unsterblichkeitsstreit in der Renaissance,* dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters,* Muenster, 1935, II, pp. 1265-1286 ; A. C. Pegis, *Some Reflections on* Summa contra Gentiles, *II, 56,* dans *An Etienne Gilson Tribute,* éd. C. J. O'Neil, Milwaukee, 1959, pp. 169-188.

80. P. O. Kristeller, *Renaissance Thought,* New York, 1961.

tion culturelle portant sur l'étude des langues, des littératures, de l'histoire et de la philosophie de l'antiquité grecque et latine, et sur un renouvellement de la poésie et de la prose oratoire, de l'historiographie et de la pensée morale, le tout s'inspirant, pour la forme et le fond, des modèles fournis par les auteurs anciens. La puissance de ce mouvement souvent mal compris de nos jours se fit sentir dans tous les secteurs de la culture de la Renaissance, non seulement en Italie, mais dans les autres pays également, et spécialement en France [81]. Notre sujet ne nous permet pas de pénétrer plus à l'intérieur de l'humanisme italien, car nous devons nous limiter aux contacts qu'eurent entre eux l'humanisme et le thomisme, contacts qui, selon la nature même des choses, ne pouvaient être que marginaux et qui, du reste, n'ont pas encore été complètement étudiés.

Il convient de noter d'abord que les études des humanistes portant sur la lecture des poètes et des philosophes anciens ne pouvaient manquer quelquefois de susciter des préoccupations chez les théologiens ayant reçu l'éducation scolastique et religieuse traditionnelle. Nous possédons les documents d'une controverse, qui se prolongea en Italie au moins jusqu'au milieu du XVème siècle, sur la possibilité d'étudier à la fois la poésie ancienne et la religion chrétienne.

---

81. IDEM, *Renaissance Thought II,* New York, 1965, pp. 69-88.

Suscitée par la vitalité nouvelle du mouvement humaniste, cette controverse ressemble sur certains points aux discussions qui avaient eu lieu au cours des premiers siècles chrétiens. On connaît « les défenses de la poésie » avancées par Mussato, Boccace et Salutati, pour ne nommer que les témoins les plus connus [82]. Parmi les traités représentant le point de vue contraire qui nous sont parvenus, il faut signaler la *Lucula Noctis* du cardinal Jean Dominici, dominicain florentin. Dans cette œuvre, celui-ci s'attaqua fortement à l'étude des auteurs païens et Salutati projeta de lui fournir une réponse détaillée [83].

Mais cet effort de résistance à l'humanisme, intéressant par ailleurs et qui ne fut pas isolé, ne devait pas déterminer l'orientation générale que prirent la littérature et la science, et même la théologie. On ne se rend pas toujours compte jusqu'à quel point l'humanisme italien, mouvement éminemment laïque d'origine et de contenu, a pu pénétrer la littérature et la pensée religieuse de l'époque, tant par les préoccupa-

---

82. K. Vossler, *Poetische Theorien in der italienischen Fruehrenaissance*, Berlin, 1900 ; A. Buck, *Italienische Dichtungslehren vom Mittelalter bis zum Ausgang der Renaissance*, Tuebingen, 1952, pp. 67-87.

83. Iohannis Dominici *Lucula Noctis*, éd. E. Hunt, Notre Dame, 1940. Cf. A. Roesler, *Cardinal Johannes Dominici*, Fribourg, 1893, pp. 63-120. La lettre fragmentaire de Salutati à Dominici dans Coluccio Salutati, *Epistolario*, éd. F. Novati, IV, 2, Rome, 1911, pp. 205-240.

tions religieuses des humanistes laïques que par la participation active des gens d'Eglise, prêtres, moines, frères mêmes, à ce mouvement littéraire et érudit auquel les écoles, les lectures et les contacts personnels dans leur milieu les préparaient toujours davantage. Il existe une abondante littérature, humaniste dans sa forme et religieuse ou théologique dans son contenu, qu'on n'a pas encore assez étudiée et qui, de plus, devrait nous éclairer sur le milieu intellectuel florentin et italien du XVème siècle, sans qu'il faille du reste s'attendre à y découvrir des chefs-d'œuvre de la littérature ou de la pensée. Comme représentant de cette alliance des cultures humaniste et théologique, on peut nommer Laurent de Pise [84], ou Antoine d'Agli, évêque de Fiesole et de Volterra [85], ou encore Dominique de Domenichi, évêque de Torcello et de Brescia dont les écrits récemment étudiés par Jedin manifestent une orientation fortement thomiste [86]. Comme nom français, on peut mentionner celui de Guillaume Fichet qui mourut à Rome [87]. Pierre Barozzi, évêque de Padoue, connu dans les annales philosophiques pour sa prohibition de la doctrine

---

84. GIOV. CARD. MERCATI, *Codici latini Pico Grimani Pio*, Vatican, 1938, pp. 98-105 ; 274-286.

85. *Supplementum Ficinianum*, éd. P. O. KRISTELLER, Florence, 1937, II, p. 335.

86. JEDIN, cf. ci-dessus, note 59.

87. P. O. KRISTELLER, *An Unknown Humanist Sermon on St. Stephen by Guillaume Fichet*, dans *Mélanges Eugène Tisserant*, VI, Vatican, 1964, pp. 459-497.

averroïste de l'unité de l'intellect, se révèle dans ses écrits, non comme un théologien scolastique, mais comme un humaniste religieux [88]. Beaucoup de prêtres et de moines, humanistes eux-mêmes ou amis d'humanistes, se sont distingués par des poésies, des discours ou des ouvrages historiques, composés en un latin assez élégant. D'autre part, l'aversion des humanistes contre la philosophie et la théologie scolastiques avait souvent pour complément un enthousiasme pour les sources originales de la religion et de la pensée chrétiennes. Les ressources nouvelles de la critique philologique et historique, acquises grâce à l'étude des auteurs anciens, furent bientôt appliquées à la Bible et aux écrits des Pères qu'on jugeait être les classiques chrétiens [89]. A côté des études bibliques d'un Valla ou d'un Manetti, il faut relever la vaste activité savante, aux XVème et XVIème siècles, des laïques et surtout des religieux, consacrée à l'étude critique des Pères grecs et latins et qu'on trouve dans les manuscrits et éditions, dans les traductions latines et italiennes, et dans les commentaires. C'est là que se trouve le véritable humanisme chrétien de la Renaissance italienne, terme à la mode qu'il nous plaît d'utiliser ici,

---

88. F. Gaeta, *Il vescovo Pietro Barozzi e il trattato « De factionibus extinguendis »*, Venise, 1958. Ses poésies se trouvent dans plusieurs manuscrits, par exemple dans *Ambr. 0 58 sup.* Cf. *Iter Italicum*, I, pp. 336-337.

89. P. O. Kristeller, *Studies*, 1956, pp. 362-367.

en conservant au mot humanisme son sens original. Il y eut là un phénomène réel et très étendu dont l'importance historique et intellectuelle a échappé à la plupart des savants modernes [90].

Pour découvrir le rôle joué par saint Thomas et le thomisme dans l'histoire de l'humanisme italien, il faut d'abord relever la part qu'y prirent les Dominicains. Cette part fut considérable, et bien que leurs contributions aux études humanistes ne concernent pas en elles-mêmes l'histoire du thomisme, il faut s'attendre à y trouver une certaine fusion des deux courants, étant donné le rôle que jouait saint Thomas dans les écoles de son Ordre où chaque dominicain avait nécessairement étudié sa théologie *in via sancti Thomæ.* Au nombre des premiers thomistes italiens, il faut nommer de nouveau Rémi de Girolami qui enseigna longtemps à Florence à Sainte Marie Novella. Sa culture classique, probablement nourrie des ouvrages de la bibliothèque de son couvent, était limitée, mais, parmi ses très nombreux sermons, il s'en trouve un bon nombre prononcés au cours de cérémonies officielles comme des fu-

---

90. Le premier représentant de cette tendance au XVème siècle fut Ambrogio Traversari. Sister Agnes Clare Way prépare un article sur saint Grégoire de Nazianze pour le *Catalogus Translationum et Commentariorum* qui donnera un exemple très important de ces études. Cf. aussi P. POLMAN, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIème siècle,* Gembloux, 1932.

nérailles ou des visites officielles [91], ce qui est très important pour l'histoire postérieure de l'éloquence, même humaniste. Durant la première moitié du XIVème siècle, on trouve, parmi les savants dominicains, Nicolas Trévet (sans être Italien, il était en rapport avec l'Italie par l'intermédiaire de la cour pontificale d'Avignon), commentateur de Sénèque et de Tite-Live [92], et Luc Mannelli, évêque d'Osimo, abréviateur de Sénèque [93]. Le cardinal Dominici que nous avons rencontré comme adversaire de la culture humaniste, n'en était pas du reste dépourvu et saint Antonin, théologien thomiste, était pour le moins l'ami personnel de plusieurs humanistes [94]. Parmi les dominicains florentins du XVème siècle, nous trouvons Dominique Johannis qui dédia un poème latin sur la Vierge à Pierre de Médicis [95], et Jean Caroli qui, en plus d'ouvrages historiques sur son Ordre et sa ville, fut également l'auteur de traités [96] ; vers la fin du siècle et le

---

91. C. ci-dessus, note 52.

92. Beryl Smalley, *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century,* Oxford, 1960. Cf. Maria De Marco, *Un nuovo codice del commento di « Frater Petrus O. P. » a Valerio Massimo,* dans *Ævum,* XXX (1956), pp. 554-558. Pour Nicolas Trévet, cf. Ruth J. Dean, dans *Medievalia et Humanistica,* XIV (1962), pp. 95-105 et ses nombreux articles antérieurs.

93. T. Kaeppeli, *Luca Manelli (+ 1362) e la sua Tabulatio et expositio Senecæ,* dans *Archivum Fratrum Prædicatorum,* XVIII (1948), pp. 237-364.

94. R. Morçay, *Saint Antonin,* Paris, 1914, pp. 296-319.

95. Orlandi, II, pp. 305-315.

96. Idem, II, pp. 353-380. Il a écrit aussi une histoire de Florence (*Vat. lat. 5878*) et une vie d'Angelo Acciaiuoli (*Vat. lat. 8088,* f. 95).

début du XVIème, Vincent Mainardi, poète latin [97], et Zanobi Acciaiuoli, élève de Politien, qui se distingua par des poésies latines et des traductions du grec [98]. En dehors de Florence, on trouve Léonard Mansueti de Pérouse, général de l'Ordre, dont la bibliothèque a été étudiée récemment [99], Pierre Ransanus de Sicile, historien et hagiographe [100], les théologiens Raphaël de Pornaxio et Battista de' Giudici [101], et les antiquaires Giovanni Nanni et Léandre Alberti [102]. Il faut renoncer à donner la liste com-

---

97. Pour quelques poésies et lettres, cf. *Iter Italicum*, I (1963), pp. 75 et 142.

98. *Supplementum Ficinianum*, II, pp. 334-335.

99. T. Kaeppeli, *Inventari di libri di San Domenico di Perugia*, Rome, 1965.

100. F. A. Termini, *Pietro Ransano*, Palerme, 1915.

101. K. Michel, *Der Liber de consonancia nature et gracie des Raphael von Pornaxio*, dans *Beitraege*, XIX, 1, Muenster, 1915. Battista de' Giudici de Finale, évêque de Ventimiglia, écrivit une défense de la traduction médiévale de l'*Ethique à Nicomaque* contre Leonardo Bruni (Bologne, Biblioteca Universitaria, *Cod. 1639* ; cf. *Iter Italicum*, I, p. 24) ; voir M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, I (1926), pp. 440-448 ; un dialogue théologique intitulé *Serapion de contemptu mundi* (Mantoue, *Cod. B IV 16*, cf. *Iter*, I, p. 273 ; *Paris, lat. 8510* et autres manuscrits) ; une *Apologia* en faveur des juifs de Trente accusés du meurtre de l'enfant Simon, contre l'évêque Hinderbach et les humanistes de son cercle (cf. W. Eckert, dans *Studi Trentini di Scienze Storiche*, XLIV (1965), p. 217) ; un discours funèbre pour Roberto Malatesta (Rimini, *Cod. 4 B I 43*) ; le *De migratione Petri Cardinalis S. Sixti*, dédié à Sixte IV (*Vat. lat. 3624* et *5620*) ; une lettre à Platina (*Vat. lat. 9020*) et une invective contre le même (qui pourrait être un texte identique au précédent ; *Vat. lat. 11761*).

102. Pour Giovanni Nanni de Viterbe, connu surtout pour ses falsifications de textes historiques de l'antiquité, voir R. Weiss, *Traccia per una biografia di Annio da Viterbo*, dans *Italia Medioevale e Umanistica*, V (1962), pp. 424-451 ; Idem, *An Unknown*

plète des Dominicains italiens qui ont contribué soit à certains secteurs de la littérature et des sciences ne concernant pas l'humanisme, soit à l'érudition historique au cours du XVIème siècle avancé [103].

Sortant de la sphère théologique et de l'Ordre dominicain, il y a lieu de voir quelles traces l'œuvre de saint Thomas a laissées dans celle des humanistes italiens en général. C'est un sujet qui n'a pas encore été étudié et nous ne pourrons apporter en exemples que les cas parvenus à notre connaissance, sans prétendre en donner ici une analyse exhaustive. En général, on peut dire que les premiers humanistes des XIVème et XVème siècles n'aimaient pas la philosophie et la théologie scolastiques ou du moins ils s'y intéressaient très peu mais que, par ailleurs, parmi les auteurs médiévaux, saint Thomas fut l'un de ceux qu'ils respectaient le plus. Je ne crois pas que Pétrarque ait fait grand

---

Epigraphic Tract by Annius of Viterbo, dans *Italian Studies Presented to E. R. Vincent*, Cambridge, 1962, pp. 101-120. — LEANDRO ALBERTI, *De viris illustribus Ordinis Prædicatorum*, Bologne, 1517 (la New York Public Library a l'exemplaire du Cardinal Domenico Grimani); IDEM, *Descrittione di tutta l'Italia*, Bologne, 1550.

103. On peut nommer Franciscus Pipinus, traducteur latin de Marco Polo ; Federico da Venezia, commentateur en italien de l'*Apocalypse* ; Felice Feliciano ; Tommaso Sardi, auteur d'un poème en *terza rima* sur l'âme ; Sante Pagnini, savant hébraïste ; Matteo Bandello ; G. B. Bracceschi, savant de la fin du XVIème siècle, et beaucoup d'autres.

cas de saint Thomas [104]. Par contre, je connais un manuscrit de saint Thomas copié par Boccace [105], et dans les traités de Salutati, il se trouve au moins un chapitre emprunté à la *Somme de théologie* [106]. Au cours du XVème siècle, les humanistes copient ou possèdent des manuscrits des œuvres de saint Thomas [107] et les bibliothèques typiquement humanistes développées à cette époque se procurent, cela va de soi, ses œuvres les plus importantes [108]. Parmi les éditions imprimées de ses œuvres, il y eut au moins, due à l'initiative d'un humaniste, la collection très complète des opuscules éditée par Antoine Pizamanno, qui fut ami de Pic de la

---

104. Dans l'*Apologia contra Gallum*, Pétrarque mentionne saint Thomas parmi les Italiens qui ont illustré l'université de Paris. Selon P. De Nolhac, ce serait la seule mention de saint Thomas dans les œuvres de Pétrarque. Voir *Revue des Bibliothèques* II, 1892, p. 266. Cf. E. H. WILKINS, *Petrarch's Later Years*, Cambridge, Mass, 1959, p. 239.

105. *Iter*, I, p. 280. Cf. E. FRANCESCHINI, *Miscellanea Giovanni Galbiati*, III, Milan, 1951, p. 234. Ce manuscrit fut utilisé à Florence en 1472 par G. B. Cambi ; cf. *Iter*, I, p. 225.

106. COLUCII SALUTATI *De seculo et religione*, éd. B. L. ULLMAN, Florence, 1957, pp. 94-95, paraît suivre la *Summa theologiæ*, I, q. 2, a. 3.

107. Cf. *Iter*, I, pp. 187-188 (extrait de Bartholomæus Fontius dans *Ricc. 151*) ; p. 225 (cf. ci-dessus, note 105).

108. Il suffit de citer les collections de la Laurentienne (catalogue de Bandini), de la Malatestiana (catalogue de Muccioli) et du Fonds d'Urbino (catalogue de Stornaiolo), toutes formées au XVème siècle, et la liste bibliographique compilée par Nicolas V pour Côme de Medicis. Cf. G. SFORZA, *La patria, la famiglia e la giovinezza di papa Niccolo V*, dans *Atti della Real Accademia Lucchese di Scienze, Lettere ed Arti*, 23 (1884), pp. 365 et 370-371.

Mirandole et de Politien, élève de François de Nardò et plus tard évêque de Feltre [109].

Cette édition contient une vie de saint Thomas composée par le même Pizamanno. Bien que l'éditeur y ait suivi la pratique ancienne d'ajouter la biographie de l'auteur à la collection de ses œuvres, dans le cas présent, cette biographie fait également partie de la littérature hagiographique [110]. On ignore trop que les humanistes ont parfois cultivé le genre hagiographique, ce qui explique que quelques œuvres du genre aient échappé à l'attention des spécialistes eux-mêmes. Je connais au moins deux biographies de saint Thomas faisant partie de collections hagiographiques composées par des humanistes et qui, semble-t-il, sont demeurées inconnues des Bollandistes. L'une d'elles fut écrite par François de Castiglione, secrétaire de saint Antonin [111], et l'autre par Jean Garzoni, médecin et humaniste bolonais [112].

---

109. *Opuscula,* Venise, 1490 (Hain, 1541). Selon Kruitwagen et Rossi (ci-dessus, note 50), cette édition fut copiée sur une autre publiée aux Pays-Bas ou en Allemagne vers 1485 (Pellechet, 1091). Sur Antonio Pizzamano, cf. G. DEGLI AGOSTINI, *Notizie istoricocritiche intorno la vita e le opere degli Scrittori Viniziani,* II, Venise, 1754, pp. 189-200.

110. *Bibliotheca hagiographica latina,* no. 8160.

111. Florence, Biblioteca Nazionale, *ms. Magl. XXXVIII 142,* f. 100v-116, et *Conv. Soppr. J VII 30,* f. 19-35v. Cf. *Iter,* I, pp. 143 et 163.

112. Bologne, Biblioteca Universitaria, *ms. 1622,* f. 209v-219. Cf. *Iter,* I, p. 24.

Il existe un autre genre littéraire demeuré presqu'inconnu des historiens, en lequel l'humanisme de la Renaissance et le thomisme se rencontrent d'une certaine manière, c'est la littérature des discours ou éloges prononcés en l'honneur du saint. Après la canonisation du grand théologien, on commença immédiatement à célébrer sa fête du 7 mars par un office spécial [113]. Il est à croire qu'après la messe de la fête, on prononçait souvent un sermon dans lequel on faisait parfois l'éloge du saint. Je ne crois pas qu'on ait tenté de recueillir les documents et textes relatifs à cette pratique. Je voudrais cependant tenter un relevé des renseignements, incomplets par ailleurs, que nous en avons pour Rome et Padoue. Le chroniqueur Burchard nous affirme que les Dominicains de Sainte-Marie de la Minerve célébraient chaque année la fête du 7 mars par une messe spéciale à laquelle assistaient la plupart des cardinaux et prélats. La messe y fut suivie chaque fois par un sermon contenant un éloge du saint, donné en règle générale, non par un dominicain du couvent, mais par un laïque ou un religieux invité par les Pères pour la circonstance. Burchard nomme plusieurs de ces orateurs [114] et on a conservé

---

113. Cf. ci-dessus, note 28.

114. JOHANNIS BURCKARDI *Liber notarum*, éd. E. CELANI, vol. I, Città di Castello, 1906-42, pp. 184-185 (1487 : Martinus de Nimira) ; 299 (1490 : quidam scholaris romanus) ; 339 (1492 : Bernardus Basinus) ; 405 (1493 : Dominicus Crispus Pistoriensis) ; 460-461 (1494 : quidam grecus) ; 578-579 (1495 : Thomas Fedrus Vulterranus) ; 596-597 (1496 : Martinus de Viana) ;

dans des éditions anciennes quelques-uns de ces discours qui, de toute évidence, furent prononcés en ces diverses occasions [115]. Parmi les auteurs de ces sermons, on rencontre des humanistes bien connus, par exemple : Jean Antoine Campano, évêque de Teramo, Lippo Brandolini, et Thomas Inghirami. Ces compositions ne sont peut-être pas très importantes, mais elles n'en

---

vol. II, p. 18 (1497 : quidam capellanus Hispanus) ; 74 (1498 : Raphael Brandolinus) ; 130 (1499 : quidam Marchianus) ; 207 (1500 : Thomas Fedra) ; 270-271 (1501 : Laur. Sansonius) ; 321-322 (1502 : Camillus Porcarius). Cf. JOHANNIS BURCHARDI, *Diarium*, éd. L. THUASNE, I, Paris, 1883, pp. 243 ; 397 ; 448 ; II, 1884, pp. 49 ; 92 ; 245 ; 268-269 ; 358 ; 434 ; 512 ; III, 1885, pp. 23-24 ; 119 ; 197. Celani donne des notes bio-bibliographiques pour la plupart de ces orateurs. De Dominicus Crispus je connais un sermon *De ascensione* prononcé devant Wladislaus II, roi de Hongrie et de Bohême (Istanbul, Bibliothèque du Sérail, Fonds Ahmet III, *ms. 46*). et une comédie latine *Sirus* dédiée à Ignigo de Mendoza (Salamanque, Bibliothèque universitaire, *ms. 2648*, autrefois Madrid, Biblioteca del Palacio, *ms. 465*).

115. On trouve imprimés les discours de Bernardus Basinus (Hain, 2705 ; mais selon le *Gesamtkatalog*, vol. III, col. 570, ce serait une partie d'une édition de 1506) ; de Martinus de Viana (Copinger-Reichling, 3900 et 6199) ; de Thomas Phædra Inghiramus (Hain, 9186). Il y a un discours imprimé de Lippus Brandolinus (*Gesamtkatalog*, 5016) qui vient d'être identifié avec le discours tenu en 1498 par son frère Raphaël Brandolinus (cf. ci-dessus, note 114) par T. ACCURTI, *Editiones sæculi XV, Florence*, 1930, p. 170. Le discours prononcé par Johannes Antonius Campanus entre 1467 et 1471 se trouve imprimé dans ses *Opera*, Venise c. 1500, f. 86v-90. Cf. MICH. FERNUS, *Vita Jo. Ant. Campani, Ibid.*, f. 11 ; G. LESCA, *Giovanni Antonio Campano*, Pontedera, 1892, pp. 143 et 149. Je connais des discours sur saint Thomas, qui ne furent pas nécessairement donnés à Rome, de Petrus de la Hazardière (*Ottob. lat. 858*), Ant. Puccius (dédié au card. Oliverius Caraffa ; *Vat. lat. 3645*), Petrus Lazarius, O. P. (*Marc. lat. XIV 12*), Laur. Gul. Traversagnus, O. M. (Savona, *ms. IX B 2-15*, f. 66-70) et d'autres anonymes (*Vat. Chigi y IV 116* et *Marc. lat. XI 80*).

appartiennent pas moins à ce qui devait faire partie du destin de saint Thomas au cours de la Renaissance italienne et à un phénomène plus vaste, encore peu étudié, celui de l'éloquence religieuse à l'époque de l'humanisme [116]. Il est évident, en effet, que l'éloquence sacrée, à Rome comme ailleurs, a subi l'influence de la rhétorique humaniste et qu'elle a conduit à la fusion du style classique et du fond traditionnel. Cette fusion est très intéressante du point de vue historique, car elle permet de relever des analogies avec ce qui se passa à l'époque dans les domaines de la poésie et des arts sacrés, mais on l'a plus souvent et plus volontiers déplorée qu'étudiée. La transformation du style de l'éloquence sacrée est évidemment attribuable tant aux humanistes laïques invités à prêter le concours de leur éloquence au domaine sacré et traditionnel qu'aux religieux imbus de culture humaniste, et donc portés à en faire usage dans leur tâche de prédicateurs.

Dans le cas de Padoue, nous savons qu'en 1436 saint Thomas fut choisi comme patron officiel de la faculté des arts et chaque année sa fête y était célébrée dans l'église dominicaine de saint Augustin par une messe à laquelle professeurs et étudiants assistaient, celle-ci étant sui-

---

116. Kristeller, dans *Mélanges Tisserant*, VI, pp. 483-484.

vie d'un sermon [117]. Ceux des sermons donnés à cette occasion qui nous sont parvenus dans des éditions imprimées sont relativement tardifs, appartenant pour la plupart à la seconde moitié du XVIème siècle ou au XVIIème [118], mais la tradition en fut plus ancienne et peut-être pourra-t-on en trouver quelque exemple plus ancien à l'état manuscrit. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'à Padoue comme à Rome, ces sermons ou discours en l'honneur de saint Thomas furent parfois donnés par des laïques et presque toujours par des personnages n'appartenant pas à l'Ordre dominicain.

Pour le cas de Rome, nous ignorons à quel moment la fête y fut établie et quand on commença à la célébrer au moyen de discours prononcés par des orateurs invités, plus ou moins renommés pour leur éloquence. Mais c'est le

---

117. La fête était déjà établie en 1324, mais nous ne savons pas quand on a commencé à ajouter le sermon après la messe. *Del culto di S. Tommaso d'Aquino in Padova,* Padoue, 1882 ; cf. P. Ragnisco, *Della fortuna di S. Tommaso d'Aquino nella Università di Padova durante il Rinascimento,* Padoue, 1892.

118. A. Favaro, *Saggio di Bibliografia dello Studio di Padova,* I, Padoue, 1922, catalogue de tels discours pour 1581 (no. 83 : Antonius Riccobonus), 1648 (no. 228), 1658 (no. 275), 1662 (no. 293), etc. Quétif-Echard (I, 312) cite une *Oratio in laudem S. Thomæ* par Joh. Ambr. Barbavarius, Venise, 1548. A. Renaudet (*Préréforme et humanisme à Paris,* 1916) cite un éloge de saint Thomas prononcé en 1512 par Josse Clichtowe (p. 617) et un discours de Thomas Radinus O. P. imprimé à Pavie en 1511 et à Paris en 1514 (p. 659). Deux discours furent prononcés au XVIème siècle à Naples par Paolo Pacelli (cf. *Iter Italicum,* p. 408).

moment d'examiner, parmi ces discours, le plus ancien qui nous soit parvenu, celui de Laurent Valla qui fit en 1457, l'année même de sa mort, l'éloge de saint Thomas dans l'église de la Minerve [119]. Celui-ci affirme avoir été invité par les Dominicains à prononcer ce discours [120]. Tous les autres exemples du genre étant postérieurs, il n'est pas possible de dire si Valla fut le premier à prononcer un discours comme « orateur invité ». Nous savons par lui, cependant, que d'autres avaient précédemment traité le même sujet au même endroit [121].

---

119. J. VAHLEN, *Lorenzo Valla ueber Thomas von Aquin*, dans *Vierteljahrsschrift fuer Kultur und Literatur der Renaissance*, I (1886), pp. 384-396 (réimprimé dans L. VALLA, *Opera omnia*, éd. E. GARIN, Turin, 1962, vol. II, pp. 339-352) qui suit le *ms. Paris. lat. 7811*. LAURENCII E VALLE, *Encomium S. Thomæ Aquinatis*, éd. G. BERTOCCI, Rome, 1888 qui suit le *ms. Angelica 1500*. Pour un troisième ms. (*Est. lat. 151*), cf. *Iter Italicum*, I, p. 369. Il y a une traduction italienne dans LOR. VALLA, *Scritti filosofici e religiosi*, éd. G. RADETTI, Florence, 1953, pp. 455-469 (cf. pp. XXXVI-XXXVII) et une traduction française dans P. MESNARD, *Une application curieuse de l'humanisme critique à la théologie : L'Eloge de saint Thomas par Laurent Valla*, dans *Revue Thomiste*, 63 (55, 1955), pp. 159-176. Cf. G. MANCINI, *Vita di Lorenzo Valla*, Florence, 1891, pp. 307-311 ; F. GAETA, *Lorenzo Valla*, Naples, 1955, p. 11. Cf. HANNA H. GRAY, *Valla's Encomium of St. Thomas Aquinas and the Humanist Conception of Christian Antiquity*, dans *Essays in History and Literature, Presented by Fellows of The Newberry Library to Stanley Pargellis*, ed. H. BLUHM, Chicago, 1965, pp. 37-51. Une autre étude sur ce texte a été promise par le docteur Brayton Polka.

120. « ...huc ascendi non mea sponte, sed exoratus a fratribus ». Ed. VAHLEN, p. 393.

121. « ...quosdam, qui de hac re hoc die ex hoc loco orationem habuerunt ». *Ibid.*

Après avoir loué les vertus et la doctrine de saint Thomas, Valla, contrairement à d'autres orateurs, se refuse à le placer au-dessus des autres docteurs de l'Eglise. Il refuse, en particulier, de lui faire gloire d'avoir utilisé la logique, la métaphysique et les autres disciplines philosophiques en théologie. L'exemple des Pères de l'Eglise montre que ces disciplines ne sont pas nécessaires pour la connaissance des choses divines. Les théologiens anciens savaient le grec et le latin mieux que leurs successeurs plus récents, et cependant ils ne fondaient pas leur théologie sur la philosophie contre laquelle saint Paul s'était élevé et qui, du reste, à l'exception des observations des médecins, n'avait rien de ferme ou de certain. De plus, les théologiens d'autrefois avaient évité cette terminologie technique, inconnue des auteurs latins, mais que les théologiens récents persistent à utiliser sans cesse. Le fait que les théologiens anciens n'aient pas mêlé la philosophie à la théologie n'est pas une raison pour diminuer leur mérite ou pour leur préférer saint Thomas [122]. Après cette diatribe contre la théologie scolastique, Valla consent à préférer saint Thomas à tous les autres théologiens récents, et même à la plupart des théologiens anciens, y compris Boèce, mais à

---

122. « Quare non est ut illis veteribus vere Pauli discipulis hoc nomine quod ab his philosophia theologiæ non (ce mot est mis entre crochets par Vahlen et omis dans les manuscrits), admisceatur aut detrahant novi theologi aut noster Thomas sit præponendus ». *Ibid.*, p. 394.

l'exception d'Augustin, Ambroise, Jérôme et Grégoire chez les Latins, et Basile, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome et Denys l'Aréopagite chez les Grecs. Thomas d'Aquin vient au cinquième rang à la suite des Pères latins susnommés, tout comme Jean Damascène chez les Grecs [123].

Le discours de Valla ne manque certes pas de faire grande la part d'éloges adressés à saint Thomas, mais il fallait du courage pour tempérer ces éloges, en le situant à un niveau inférieur à celui des grands Pères de l'Eglise, puis, en traitant de faiblesse ce que les autres avaient loué comme son plus grand mérite, à savoir, de donner la philosophie comme appui à la théologie. L'aversion contre la scolastique et la préférence pour les Pères de l'Eglise reflètent une tendance assez répandue parmi les humanistes. Valla va plus loin que la plupart quand il rejette ici que la philosophie puisse contribuer quelque chose à la théologie, ce qu'il fait également dans ses autres écrits. Nous savons qu'il ne respectait pas saint Thomas comme interprète de la Bible [124]. Dès lors, ce qu'il dit en sa faveur dans son discours est évidemment la preuve de son honnêteté et représente la plus grande concession qu'il se sentait en mesure de lui faire devant ses hôtes dominicains. Un historien con-

---

123. *Ibid.*, p. 395.
124. VAHLEN, pp. 384-385 ; GAETA, p. 111.

temporain de Valla, humaniste aussi, mais peu amical à son endroit, raconte que le discours fut mal reçu par plusieurs auditeurs, et en particulier le cardinal d'Estouteville qui est nommé par lui [125]. Il faut remarquer que, de fait, le texte du discours n'est conservé que dans peu de copies manuscrites et qu'il n'a été publié qu'à une date relativement récente [126].

Parmi les critiques humanistes de saint Thomas, il faut ranger également Ermolao Barbaro le jeune, qui mourut patriarche d'Aquilée. Comme Valla, Ermolao ne s'en est pas pris à saint Thomas pour les doctrines particulières qu'il avait soutenues ; il l'englobe seulement dans une condamnation plus ou moins générale de la scolastique [127]. Mais alors que Valla critiquait Thomas d'Aquin comme interprète de la Bible et le plaçait au-dessous des Pères de l'Eglise, Ermolao le critique comme interprète d'Aristote et lui préfère les commentateurs anciens et contemporains qu'il considère supérieurs à cause de leur connaissance du grec. Ce n'est pas ici la critique logique d'un Pomponazzi qui avait été élevé dans les traditions scolastiques et ne savait pas le grec, mais la critique philosophique d'un humaniste élevé à Pa-

---

125. Gaspar Veronensis, *De gestis tempore Pauli II*, dans *Le vite di Paolo II di Gaspare da Verona e Michele Canensi*, éd. G. Zippel, Città di Castello, 1904, p. 33.

126. Cf. ci-dessus, note 119.

127. Ermolao Barbaro, *Epistolæ, orationes et carmina*, éd. V. Branca, Florence, 1943, I, p. 86, pp. 101-109.

doue vers la même époque, tentant de soustraire Aristote à la tradition scolastique médiévale et de lui donner une interprétation nouvelle à partir du grec. Nous possédons les gloses inscrites par Ermolao sur son exemplaire de l'*Ethique* et de la *Politique* d'Aristote, où il rejette à plusieurs reprises l'interprétation de saint Thomas [128]. Ce cas mis à part, il le cite rarement, mais quand, dans sa correspondance célèbre avec Pic de la Mirandole, il s'attaque aux auteurs médiévaux pour leur style barbare et peu élégant, nous apprenons de Pic que saint Thomas se trouvait inclus dans cette condamnation sommaire [129]. Ce n'est pas mon intention de suggérer ici que le jugement d'Ermolao, comme d'ailleurs celui de Valla, soit justifié, mais il importe de noter que ces auteurs avaient une conception des lettres et de l'étude, de la théologie chrétienne et de la philosophie aristotélicienne elle-même, qui les portait à juger, injustement peut-être, mais en tout cas peu favorablement, toute la tradition scolastique, jugement en lequel l'œuvre de saint Thomas se trouvait englobée plus ou moins directement.

Mais l'attaque la plus éloquente et la plus détaillée contre saint Thomas et les thomistes, qui nous soit parvenue des milieux humanistes du XVème siècle, fut, chose curieuse, composée

---

128. Kristeller, *Studies,* 1956, p. 349.

129. *Prosatori latini del Quattrocento,* éd. E. Garin, Milan, 1952, p. 806.

par un Carme béatifié, le bienheureux Battista Spagnoli qui s'appelait Baptista Mantuanus [130]. Célèbre pour sa piété et ses efforts en faveur

---

130. Il y a, à l'intérieur de la bibliographie très étendue relative au Mantouan, une distinction assez nette à faire entre les historiens de la littérature, ceux de l'Ordre des Carmes et ceux de Mantoue. Plusieurs titres de cette bibliographie m'ont été communiqués et les volumes mêmes mis à ma disposition par mes amis, les professeurs Giuseppe Billanovich et Sesto Prete, par le Rev. Scott Robinson, bibliothécaire de la *Carmelitana Collection* à Washington et par la bibliothèque de la Catholic University of America à Washington. Seuls les titres les plus importants sont ici donnés : G. Fanucchi, *Della vita del B. P. Battista Spagnoli detto il Mantovano,* Lucca, 1887 (l'auteur donne le décret de béatification du 17 décembre, 1887, pp. 217-218) ; F. Gabotto, *Un poeta beatificato,* dans *Ateneo Veneto,* XVI, 1 (1892), pp. 3-19 ; A. Luzio et R. Renier, dans *Giornale storico della letteratura italiana,* XXXIV (1899), pp. 59-70 ; Benedictus-Maria a S. Cruce (Zimmerman), O. C. D., dans *Monumenta historica Carmelitana,* Lirinæ, 1907, pp. 483-504 : Idem, *B. Baptistæ Mantuani opera soluta oratione scripta hucusque inedita,* dans *Analecta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum,* VII (1932), pp. 163-208 : Idem, dans *Etudes carmélitaines,* XX, 2 (1935), pp. 72-85 : Baptista Mantuanus, *The Eclogues,* ed. W. P. Mustard, Baltimore, 1911 ; J. Martin, *Un saint de l'humanisme,* dans *Bulletin italien,* XIV (1914), pp. 181-193 ; Gabriel Wessels, O. C., *B. Baptistæ Mantuani... libri tres De calamitate temporum,* dans *Analecta Ordinis Carmelitarum,* IV (1916), pp. 1-96 ; Idem, *Excerpta historiæ Ordinis, Quartum Centenarium mortis B. Baptistæ Mantuani, ibid.,* pp. 97-105 ; V. Zabughin, *Un beato poeta,* dans *L'Arcadia,* 1917, vol. I (1918), pp. 61-90, et dans *Analecta Ordinis Carmelitarum,* IV (1917-22), pp. 125-157 ; Bartholomaeus Maria Xiberta, O. C., *De scriptoribus scholasticis sæculi XIV ex ordine Carmelitarum,* Louvain, 1931, pp. 64-65 ; P. Clemente Benedettucci, *Gli albori degli scritti intorno al Santuario di Loreto nel territorio di Recanati,* Recanati, 1964 (réimpression d'un article d'abord publié en 1942 et 1943) ; Graziano di S. Teresa, O. C. D., *Bricciche Lauretane,* dans *L'Osservatore Romano,* 12-13 janvier, 1942 ; Idem, *Un carme inedito del B. Batista Mantovano relativo alla S. Casa di Loreto,* dans *Il Monte Carmelo,* XXVIII (1942), pp. 19-20 ; Idem, *B. Baptistæ Mantuani ineditarum epistolarum fasciculus,* dans *Analecta Ordinis Carmelitarum,* XIII (1946-48), pp. 241-264 ; Idem, *Beati Baptistæ Mantuani metrorum fasciculus, ibid.,*

de la réforme de son Ordre dont il était Prieur général à sa mort, il le fut également pour ses nombreuses poésies latines qui lui valurent le surnom de second Virgile et servirent souvent comme texte scolaire en dehors de l'Italie au cours du XVIème siècle. Le Mantouan écrivit également quelques traités de morale et de théologie en prose [131]. L'opuscule en prose auquel

---

pp. 265-267 ; IDEM, *Ramenta Carmelitana 5-11* (*Mantuaniana 1-7*) dans *Ephemerides Carmeliticae*, VI (1955), pp. 192-227) ; IDEM, *Ramenta Carmelitana 13* (*Mantuaniana 8*), *Nuova cronologia della vita del b. Battista Mantovano, ibid.*, IX (1958), pp. 423-442 ; LUDOVICO SAGGI, O. C., *La Congregazione Mantovana dei Carmelitani*, Rome, 1954, pp. 116-152 ; GORDON W. JONES, *Baptista Mantuanus — Amateur Physician*, dans *Bulletin of the History of Medicine*, XXXVI (1962), pp. 148-162 (communication de M. Philip Weimerskirch) ; W. LEONARD GRANT, *Neo-Latin Literature and the Pastoral*, Chapel Hill, 1965, pp. 125-135 et *passim* ; E. COCCIA, *Le edizioni delle opere del Mantovano*, Rome, 1960 (cf. *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, nn. 3244-3320) ; E. FACCIOLI, dans *Mantova, Le lettere*, II, Mantoue, 1962, pp. 151-202. Je n'ai pas encore vu les titres suivants qui me furent signalés par G. Billanovich : L. ROSA, *Un poemetto cristiano della fine del '400*, dans *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia* (Naples), VIII (1958-59), pp. 139-145 ; W. E. PAINTER, *Baptista Mantuanus, Carmelite Humanist*, dissertation de l'Université de Missouri (cf. *Dissertation Abstracts*, XXII (1961), pp. 240-241). L'édition la plus complète des *Opera* du Mantouan est celle imprimée à Anvers en quatre volumes en 1576.

131. *Opera*, 1576, vol. IV. Le discours du Mantouan devant Innocent VIII a été publié par GABRIEL WESSELS, O. C., dans *Analecta Ordinis Carmelitarum*, VI (1927-29), pp. 129-134 ; son *Informatio de rebus religionis* par SAGGI, *loc. cit.*, pp. 279-284. Un manuscrit de la Newberry Library (*Wing Ms. ZW 535. B 322*), dont M. James N. Wells m'a envoyé un microfilm, contient les écrits suivants qui semblent tous inédits et inconnus : *Contra novam opinionem de loco conceptionis Christi* (dirigé contre Petrus Lucensis canonicus regularis) ; *Ad fratrem Hieronymum Mediolanensem eiusdem ordinis epistola de causa diversitatis inter interpretes sacre scripture ; Apologia contra calumniatores ordinis sui.* Ces écrits sont dédiés au cardinal Sigismondo Gonzaga.

nous nous référons a été mentionné et cité par les bibliographes et historiens de l'Ordre des Carmes, mais semble être demeuré inconnu des historiens de la littérature qui ont parlé du Mantouan et, en conséquence, ce ne sera pas peine perdue que de nous y arrêter plus en détail. Il s'agit de l'*Opus aureum in thomistas* qui nous est conservé dans quatre manuscrits dont un seul contient le texte complet et est en même temps de date ancienne, deux autres étant fragmentaires et le quatrième étant une copie plus récente du premier [132]. La date des trois manuscrits anciens ne nous donne aucune raison de contester l'authenticité du texte. L'auteur est nommé dans tous les manuscrits et, au cours de l'opuscule, il raconte plusieurs épisodes de sa vie qui concordent bien avec ce que nous savons de lui par ailleurs [133]. Il désigne aussi Pic de la

---

132. *Vat. lat. 5892*, f. 39-61v (s. XVI in.) est complet. Il porte au f. 38v le titre suivant écrit de main ancienne : « Carmelitæ opus divinum in quo multi errores et priscorum et hodiernorum doctorum insignium ostenduntur ». — *Vat. lat. 8105*, f. 1-26 (s. XVI) ; il y manque quelques mots à la fin. — *Ambr. Q 116 sup.*, f. 13 (370)-18v (377) est le ms. le plus ancien (s. XV ex.), mais le plus fragmentaire. — Bologna, Biblioteca Comunale dell' Archiginnasio, *ms. A 946*, f. 1 (185)-18v (202v) est une copie récente (s. XVII) de *Vat. lat.* 5892. Je remercie le R. P. Alfonso Raes, S. J., de la Bibliothèque vaticane, le Dr. Angelo Paredi, de la Bibliothèque ambrosienne, et le Dr. Gino Nenzioni, directeur de la Biblioteca Comunale de Bologne, de m'avoir envoyé des microfilms de ces manuscrits. — Le *ms. 1 522* de Ferrare que Xiberta et d'autres citent comme contenant notre opuscule, ne contient qu'une description de *Vat. lat. 5892* faite au XVIIIème siècle (communication du Dr. Luciano Capra).

133. L'auteur raconte une discussion tenue devant Prospero Cafarelli à Bologne (*Vat. lat. 5892,* f. 46v) ; il défendait devant Sixte IV la robe traditionnelle de son Ordre contre une

Mirandole comme son ami [134] et affirme une fois très clairement qu'il a composé son texte sous le pontificat d'Innocent VIII [135]. Le traité, divisé en plusieurs chapitres non numérotés, est adressé à un certain Petrus qu'il faut identifier avec Pietro Gavasseti de Novellara, O. C., élève et ami du Mantouan, et dans la préface, il est mis en relation avec un autre ouvrage théologique dans lequel le Mantouan avait critiqué la doctrine des théologiens dominicains sur le sang du Christ. On se souvient que cette question fort subtile avait été très souvent débattue entre les Dominicains et les Franciscains sous le pontificat de Pie II. Il s'ensuit que la controverse se poursuivit même après que le Pape se fût prononcé, d'une manière peu définitive du reste, et que le Mantouan lui consacra un traité

---

tentative de la changer (f. 57 ; cf. SAGGI, pp. 98-106) ; il parle de ses expériences à la cour pontificale sous Sixte IV et Innocent VIII (*ibid.*) ; et il cite un vers qu'il composa lui-même (f. 53v) et qui se trouve actuellement dans le second livre de sa *Secunda Parthenice* (*Opera*, Bologne, 1502, f. 203v).

134. F. 41v : « ...astronomiæ pars illa quæ sibi judicandi artem usurpat, ut Picus noster late disseruit, frivolis argumentis est innixa ». Quelques autres passages du texte manifestent la connaissance que l'auteur avait des écrits de Pic et de Ficin. Nous connaissons trois lettres de Pic au Mantouan (JOHANNES PICUS, *Opera*, Bâle, 1572, pp. 358-359, 369, 375-376), une lettre du Mantouan à Pic (*Opera*, Bologne, 1502, f. al-alv), et plusieurs du Mantouan écrites à Jean François Pic après la mort de son oncle Jean (PICUS, *Opera*, pp. 386-388, 392-393 et *Vat. Capp. 235*, f. 148). Cf. E. GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florence, 1961, pp. 265-266. Deux autres lettres du Mantouan à Jean François Pic furent tirées du ms. *Bodl. Selden 41 supra* par BENEDICTUS MARIA A S. CRUCE (ZIMMERMAN), *Monumenta historica Carmelitana*, 1907, pp. 499-504.

135. F. 57 : « ...præsente Cardinali Malfitensi qui nunc est Innocentius octavus ».

dans lequel il soutenait évidemment la position franciscaine, critiquant en même temps celle des Dominicains non seulement pour leur opinion particulière sur le sujet débattu, mais encore pour leur tendance à toujours vouloir défendre l'opinion de saint Thomas.

Ce traité du Mantouan sur le sang du Christ, inconnu des historiens de l'Ordre des Carmes, qu'on pourrait donc croire avoir été perdu, nous est de fait conservé, au moins en grande partie, dans un manuscrit de Mantoue. Ce manuscrit, anonyme et fragmentaire, a été découvert et étudié par un savant du lieu qui en a correctement attribué le contenu au Mantouan sans cependant le publier. Le travail de ce savant est demeuré inconnu des historiens récents, sauf pour une note, inexacte d'ailleurs, parue dans une revue hagiographique. Grâce à la courtoisie du directeur de la bibliothèque de Mantoue, le professeur Ubaldo Meroni, j'ai pu consulter l'opuscule et le manuscrit en copie microfilmée. J'ai constaté que le traité anonyme est bien une œuvre du Mantouan, corrigée de sa propre main et contenant en trois livres une défense de Pierre de Novellara contre les Dominicains sur le problème du sang du Christ et sur d'autres points. J'ai constaté de plus que la dernière section du premier livre du traité, dans sa forme corrigée et définitive, est presque identique à notre *Opus aureum in Thomistas,* mis à part les titres des chapitres. Il faut donc conclure que le Mantouan

avait d'abord composé un traité élaboré sur le sang du Christ en faveur de son ami Pierre de Novellara et qu'il décida plus tard de transformer, en petit traité à part, la section dirigée contre le thomisme et d'y ajouter une préface à son ami. Le traité composé par Pierre sur le sang du Christ a aussi été conservé en double rédaction. Ne pouvant entrer dans le détail des questions chronologiques et doctrinales se posant au sujet de tous ces traités, qu'il nous suffise de conclure que notre traité contre les thomistes fut suscité par la controverse théologique entre Ordres religieux sur la question du sang du Christ, cette controverse étant liée au culte du précieux sang dont l'un des principaux centres fut l'Eglise de Mantoue [136].

---

136. Il s'agit du ms. *G II 18* de la Biblioteca Comunale de Mantoue, découvert et identifié par FILIPPO NODARI, *Scoperta di un'altra opera del B. Battista Spagnoli nella Biblioteca Comunale di Mantova scritta nel 1492 e intitolata Tractatus de sanguine Christi,* Mantova, Stab. Tip. Lit. F. Apollonio, 1892, 14 pp. ; le nom de l'auteur paraît deux fois dans l'opuscule, mais non au frontispice. (Une note parue dans *Analecta Bollandiana,* XIII (1894), pp. 69-70, attribue cet opuscule à Ph. Nardi et donne *G. 11. 18* comme cote du manuscrit). — Du traité sur le sang du Christ composé en italien par Pietro da Novellara, la Biblioteca Comunale de Mantoue possède deux rédactions dans les mss. *A I 6* et *J IV 94* (communication du professeur Ubaldo Meroni ; cf. SAGGI, p. 112). Le même ms. *A I 6* donne aux ff. 77v-106, après une préface en italien de Pietro (f. 76v-77), un traité en latin *De sanguine Christi* (Inc. : *Ignis ille suavissimus*) qui fut composé, d'après la note finale, à Weingarten en 1280 par G. DE COLONIA NATIONE SAXONEM. Le même traité se trouve dans le ms. Fulda *Aa 48* (qui provient de Weingarten), f. 95-100, dont la note finale a été rayée (communication du Dr. Eickermann), et dans le ms. *A* de S. Domenico de Bologne, f. 70v-75, qui l'attribue à MAGISTER GERARDUS DICTUS SAXO NATIONE DE COLONIA

Pour en revenir à notre traité, dans sa préface, le Mantouan, évidemment en réponse à une lettre de son ami, se met en frais d'examiner pourquoi les Dominicains s'imaginent que saint Thomas est le seul à n'avoir jamais commis d'erreur, alors que tous les hommes, on le sait, et en particulier tous les philosophes, en ont commis [137].

Au cours du traité lui-même, le Mantouan se plaint de ce que les Dominicains préfèrent toujours saint Thomas à tous les autres théologiens et méprisent les opinions divergentes des autres, même dans les questions n'engageant pas la foi [138]. En cherchant à imposer l'opinion thomiste à tous, il vont à l'encontre de la nature qui se montre pourtant en faveur de la variété et de la diversité [139]. L'accord doit exister quand il s'agit de questions de foi et de conclusions démontrables comme celles de la mathématique, mais il n'existe, dans tous les autres secteurs de la philosophie et du savoir, que des raisons probables [140]. Dans les choses ayant trait à la

---

(communication du P. Abele Redigonda, O. P., par l'intermédiaire du professeur Serafino Prete). Cf. A. NAGEL, *Das Heilige Blut Christi*, dans *Festschrift der 900-Jahr-Feier des Klosters*, Weingarten, 1956, p. 193 et p. 226, note 24 ; pour le manuscrit de Bologne, M.-H. LAURENT, *Analecta Bollandiana*, 58 (1940), p. 32, no. 7.

137. F. 39-39v.

138. F. 39v-40v.

139. F. 40v-41v.

140. F. 41v : « Velle igitur me rationi probabili tanquam fidei catholice vel quasi demonstrationi subiugare nihil est aliud quam rerum naturam perturbare ».

foi, l'opinion des Pères vient après celle de l'Ecriture, et celle de Thomas après celle des Pères [141]. Il ne détient pas une position supérieure à celle des autres docteurs de l'Eglise. Un dominicain est tout à fait capable de soutenir des doctrines fausses, comme on peut le constater dans le cas de leur opinion sur la Conception Immaculée de la Vierge. Dieu, la fontaine infinie de vérité, communique une partie de cette vérité à tous les hommes, sans la réserver à une seule école [142]. De même qu'il s'est trouvé une grande diversité de doctrines chez les philosophes anciens, de même saint Thomas a été contredit sur plusieurs points par des théologiens chrétiens et, tout en professant de l'admiration pour lui, l'auteur lui préfère Duns Scot dans la plupart des doctrines controversées [143]. La doctrine thomiste n'a jamais reçu de l'Eglise une approbation aussi complète que ne le prétendent les Dominicains. En le mettant sur le même pied que saint Augustin, saint Jé-

---

141. F. 41v-44v.

142. F. 46v : « At spiritus dei multiplex... ab infinito fonte veritatis novos assidue rivulos profert, et sapientia quæ pro delitiis habet esse cum hominibus omnibus quasdam veritates tanquam commune pabulum communicat... »

143. F. 52v-53 : « ...et quanquam Joannis Scoti disciplina me magis a iuventute delectarit, et quod eram a præceptoribus sic persuasus et quod re vera plus nervorum videbatur habere, nunquam tamen potui Thomam non amare. Placet longe plus Stoici (il faut lire : Scoti) sententia de entis univocatione, de intellectus et voluntatis obiecto, de voluntate præsidentia... » JOH. TRITHEMIUS *(De scriptoribus ecclesiasticis,* Cologne, 1546, ff. 379-380) attribue au Mantouan un *Introductorium subtilis Scoti.*

rôme, saint Bernard, Pierre Lombard et Gratien, on ne lui fait aucune injustice et de lui comme de ces derniers il est permis d'affirmer qu'il a pu se tromper sur des points particuliers.

L'opuscule de Baptista Mantuanus représente l'attaque la plus virulente contre le thomisme que j'aie rencontrée dans la littérature de la Renaissance italienne. Elle fut sans doute due au *furor theologicus* du temps et à la rivalité qui existait entre les Ordres religieux. Le Mantouan, cependant, était plus humaniste que théologien scolastique et l'opuscule reflète parfaitement cette attitude culturelle. Il s'agit d'une invective plus que d'un traité. On y relève un style élégant, sinon cicéronien, et un bon nombre de citations classiques [144]. L'auteur parle fréquemment de ses expériences personnelles et il insiste comme Valla sur la supériorité de la Bible et des Pères sur saint Thomas et les autres docteurs médiévaux. Tout en montrant une certaine connaissance des auteurs scolastiques et des doctrines discutées par eux, le Mantouan ne nous offre pas le strict raisonnement de la manière scolastique ; il nous présente plutôt des arguments rhétoriques qui n'ont rien d'ordonné ou de systématique, et les répétitions abondent.

---

144. Par exemple, Térence (f. 40), Cicéron (f. 49v), Virgile (f. 53v). On trouve aussi les noms de beaucoup de philosophes grecs.

Il cite Pétrarque [145], et en mentionnant les théologiens anciens d'Hermès Trismégiste à Platon [146], il semble suivre Ficin sans le nommer. L'idée centrale de son traité est celle de la multiplicité des doctrines qui dérivent toutes de la vérité de Dieu et dont chacune comporte quelque part de cette vérité, thème qu'il emprunte évidemment à la pensée de son ami, Pic de la Mirandole [147]. Mais le Mantouan tente de limiter cette variété par l'unité de la foi religieuse et de la science démontrée et, si je ne me trompe, il va plus loin que Pic dans le sens du scepticisme des académiciens, quand il n'accorde qu'une valeur de seule probabilité à toutes les autres connaissances.

La mention de Pic de la Mirandole et de Ficin nous conduit au dernier mouvement intellectuel de la Renaissance qui doive être traité en rapport avec le thomisme, nommément le platonisme. Pour commencer par Pic, il est né-

---

145. F. 59v : « Taxatur idem (Bernardus) a Francisco Petrarcha quod in libro ad Eugenium multa confixerit contra Romanos, quæ ipse Franciscus manifestis rationibus confutavit ». Cf. De Nolhac, *Revue des Bibliothèques*, II (1892), pp. 273-274.

146. F. 52v : Hermes Trismegistus, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras, Philolaus, Plato. Cf. f. 54 : « Theologiam Plato sibi vindicat ».

147. G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate...*, éd. E. Garin, Florence, 1942, pp. 138-146 ; Idem, *La cultura...*, pp. 238-239 ; P. O. Kristeller, *Giovanni Pico della Mirandola and his Sources*, dans *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola* (Convegno Internazionale, Mirandola, 1963), Florence, 1965, I, p. 84.

cessaire d'insister sur le fait qu'il n'était pas uniquement platonicien, et que la platonisme représente seulement un des nombreux éléments d'une synthèse plus vaste qu'il a au moins esquissée, s'il ne l'a pas achevée [148]. La formation de Pic ne s'est pas faite à partir seulement de l'humanisme littéraire de Ferrare et du platonisme de Florence ; elle comprend également l'aristotélisme laïque de Padoue et la théologie scolastique de Paris, autant d'éléments auxquels il faudrait encore ajouter la théologie rabbinique et la spéculation cabalistique qu'il connut par des études assez approfondies de l'hébreu. Si nous voulons juger de l'importance de l'élément scolastique dans la pensée de Pic, il faut affirmer que plus qu'aucun autre philosophe italien de son siècle, il a admiré, connu et utilisé les écrits et les doctrines des penseurs médiévaux et que, parmi ceux-ci, saint Thomas fut l'un de ses auteurs favoris. Il faut ajouter cependant que Pic ne préférait pas saint Thomas aux autres penseurs médiévaux qu'il connaissait, ni les penseurs scolastiques aux philosophes anciens ou orientaux. Il était un admirateur de saint Thomas, mais non un thomiste. Dans sa défense des philosophes scolastiques contre Ermolao Barbaro, ce qu'il dit sur leur valeur comme penseurs malgré leur manque d'élégance littéraire, et sur le profit qu'il a tiré de

---

148. Kristeller, *Ibid.*, pp. 35-84.

l'étude prolongée de leurs écrits, se rapporte à saint Albert, à Duns Scot et à Averroès autant qu'à saint Thomas [149], et parmi ses neuf cents thèses, plusieurs sont empruntées non seulement à saint Thomas, mais encore à saint Albert, à François de Meyronnes, à Duns Scot, à Henri de Gand et à Gilles de Rome, sans parler de ses emprunts à de nombreux auteurs grecs et arabes. Le plus qu'on puisse dire est que, parmi les auteurs latins, saint Thomas est celui à qui il emprunte le plus grand nombre de thèses, quarante-cinq [150]. Il y a plus. Quand treize de ses thèses furent condamnées par une commission pontificale, Pic chercha à les défendre dans son *Apologia.* Au cours de ce traité, il lui arrive plus d'une fois de s'opposer à quelques positions thomistes en se réclamant de Durand, de Holcot ou de la majorité des docteurs parisiens [151]. Ce fait est d'autant plus remarquable que Pic

---

149. *Prosatori latini,* éd. GARIN, p. 806 ; cf. KRISTELLER, *Giovanni Pico...,* pp. 60-61.

150. J. PICUS, *Opera,* Bâle, 1572, pp. 64-65. Il faut noter les thèses suivantes : No. 12 : « Beatitudo est essentialiter in actu intellectus. Corollarium. Nec fruitio nec aliquis actus voluntatis est essentialiter beatitudo ». — No. 22 : « Deus in patria per speciem non videtur, sed ipse per suam essentiam intellectui applicatur ut species intelligibilis ». — No. 24 : « Subiectum et propria passio realiter distinguuntur ». — No. 26 : « Materia signata est principium individuationis ». — No. 31 : « Essentia et existentia in quolibet creato realiter distinguuntur ». — No. 42 : « Quiditates in particulari a metaphysico non considerantur ». — No. 45 : « Non sunt ponendæ ideæ generum ». Mais il donne ensuite aussi 22 thèses tirées de Duns Scot et affirme la *heceitas* (No. 6) et l'univocité de l'être (No. 7).

151. *Opera,* pp. 128-129 ; 134-137 ; 155 ; 196-198 ; 238.

connaissait peu les doctrines de l'école nominaliste, laquelle avait subi temporairement un dur échec, peu avant son arrivée à Paris. On doit en conclure que Pic connaissait bien les écrits et les doctrines de saint Thomas qu'il suivit sur certains points, mais on ne peut dire qu'il ait été thomiste puisqu'il utilisa une grande quantité de sources diverses ou contradictoires, et qu'il s'opposa clairement à la doctrine thomiste sur plusieurs points particuliers [152].

Il reste à examiner les rapports à saint Thomas et au thomisme de l'autre grand représentant du platonisme italien, Marsile Ficin. Nous voilà devant un système d'idées aux sources moins variées et aux contours plus fermes que celui de Pic, mais présentant toujours beaucoup de problèmes et de questions complexes. Nous possédons un témoignage selon lequel, dans sa jeunesse, au moment où ses inclinations vers le platonisme étaient déjà visibles, Ficin reçut de saint Antonin le conseil de lire la *Summa contre Gentiles* et fut, de cette manière, protégé contre les dangers du paganisme. L'anecdote peut contenir un noyau de vérité, mais elle n'est pas bien attestée par les documents,

---

152. Avery Dulles (*Princeps Concordiæ,* Cambridge, Mass., 1941) apporte des informations utiles sur les sources scolastiques de Pic, mais tend à exagérer son orientation thomiste. Voir p. 58 : *The fundamentally Thomistic character of Pico's* pax philosophica. Cf. J. Festugière, *Studia Mirandulana,* dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age,* VII (1932 ; pub. 1933), pp. 143-250.

et on en a exagéré l'importance [153]. D'ailleurs, nous n'en sommes pas réduits à cette histoire pour déceler l'influence de saint Thomas sur ses écrits et sa pensée. Il y a d'abord à noter dans son œuvre un certain nombre de citations de saint Thomas (j'en ai compté vingt-quatre) et bien que ces citations ne soient pas toutes très précises ou explicites, ce nombre est néanmoins supérieur à celui des citations tirées de tout autre penseur latin médiéval présentes dans ses écrits, et de plus saint Thomas y est toujours cité favorablement [154]. A l'exception de deux opuscules, Ficin cite seulement, parmi les écrits de saint Thomas, la *Summa contra Gentiles* (quatre fois). Il est à penser que c'est cette œuvre qu'il a le mieux connue et que la plupart des autres citations sont faites de mémoire ou par voie indirecte. Comparées aux citations des auteurs classiques, patristiques ou même arabes, les citations de saint Thomas et des autres penseurs scolastiques ne sont pas nombreuses. Leur présence prouve simplement que la tradition scolastique n'était pas absente de sa pensée. Quand on examine, en particulier, ses écrits de jeunesse où se reflètent ses études universitaires, on remarque qu'il connaît bien le texte d'Aristote et

---

153 P. O. Kristeller, *Studies,* 1956, pp. 200-201 ; R. Marcel, *Marsile Ficin,* Paris, 1958, pp. 207-212 (dont les arguments en sens contraire ne me convainquent pas).

154. Kristeller, *Studies,* pp. 39-41 ; E. Gilson, *Marsile Ficin et le* Contra Gentiles, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age,* XXIV (1957), pp. 101-113.

le commentaire d'Averroès, mais on y trouve très rarement des citations de saint Thomas ou des autres penseurs scolastiques. Evidemment, ce que Ficin tira de ses études universitaires centrées sur la médecine et non sur la théologie, ce fut l'aristotélisme laïque de la faculté des arts, l'aristotélisme de Florence, moins nourri de traditions médiévales que ne le fut celui de Paris ou même de Padoue. Ce que Ficin ajouta à cet aristotélisme de sa propre initiative et par la lecture, ce fut saint Augustin, ce furent Platon et les néoplatoniciens, ce furent les écrits pseudo-platoniciens attribués à Zoroastre, Orphée, Mercure Trismégiste et Pythagore, et ce fut Lucrèce qui fit une impression profonde sur lui au cours d'une certaine phase de sa jeunesse. Quand, au cours de sa vie, ses préoccupations théologiques s'accentuèrent, on doit s'attendre qu'il se nourrît plutôt de la théologie humaniste et littéraire, peu technique et peu scolastique, de ses amis florentins, de la lecture de saint Augustin et des Pères plutôt que de l'enseignement des écoles médiévales. La lecture de saint Thomas eut certainement sa place dans son développement, mais sur la base des données citées plus haut, on hésiterait à lui accorder une place très importante.

Mais pour juger de l'influence de saint Thomas sur la pensée de Ficin, il ne suffit pas de s'en tenir à la statistique des citations, il faut entrer au cœur même de sa philosophie et y

chercher quelles ressemblances elle peut contenir avec la pensée thomiste. Ces ressemblances peuvent venir de lectures de jeunesse bien assimilées et s'étendre à des idées professées communément par saint Thomas et les autres penseurs scolastiques, puisqu'évidemment Ficin le connaissait mieux que les autres. Cherchant à construire un système de philosophie qui serait en accord avec la théologie chrétienne, il s'appuya, dans la poursuite de ce but, sur saint Augustin et pour certains points sur saint Thomas également.

Il faut d'abord faire observer que, relativement à la manière même de concevoir les rapports entre raison et foi, philosophie et théologie, Ficin était plus proche du thomisme que ne l'étaient les aristotéliciens de son siècle, puisqu'il proclamait qu'il y avait à la fois distinction et harmonie entre la philosophie et la théologie [155]. Il s'éloigna de saint Thomas en substituant Platon à Aristote, bien sûr, mais à l'Aristote des disciples laïques d'Averroès et d'Alexandre qui étaient forcés d'admettre un désaccord fondamental entre la philosophie aristotélicienne et la théologie chrétienne. En faisant de l'immortalité de l'âme le centre de sa doctrine métaphysique, Ficin se devait de s'opposer à la doctrine averroïste de l'unité de l'intellect,

---

155. P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Florence, 1953, pp. 18-20 ; 346-349.

et sur ce point, il se trouva de nouveau sur le même terrain que saint Thomas, bien que la base de sa polémique et le contenu de ses arguments ne fussent pas tout à fait les mêmes [156]. Mais c'est sur deux doctrines tout à fait centrales dans la pensée de Ficin que se révèle le plus manifestement son accord avec saint Thomas. Il s'agit des problèmes du désir naturel et de la participation des membres d'un genre à l'essence du principe de ce genre, deux problèmes qui ont suscité de vives discussions chez les interprètes récents de saint Thomas. Nous n'avons pas le temps de nous arrêter au détail de ces problèmes très intéressants. Nous nous limiterons donc à quelques observations générales.

Quand Ficin parle de l'appétit naturel d'une chose, il ne limite pas cette expression aux choses inanimées, en le distinguant de l'appétit sensible ou rationnel ; il donne à cette expression un sens très large qui s'étend de fait à tous les êtres [157]. Chaque chose est dirigée par son créateur vers un but naturel, et son essence s'accompagne toujours d'un désir, ou amour, ou appétit de ce but, et cet appétit ne peut être vain puisqu'il constitue un élément nécessaire de l'ordre même de l'univers. A l'origine de cette doctrine, exprimée en termes plus ou moins

---

156. *Theologia Platonica*, livre XV, dans *Opera*, Bâle, 1576, pp. 327-367. Cf. G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Turin, 1963, pp. 121-166.
157. Kristeller, *Pensiero*, pp. 180-212.

semblables, non seulement chez saint Thomas, mais chez la plupart des penseurs médiévaux, se trouve certainement la *Métaphysique* d'Aristote pour ce qui en est du désir naturel de toutes choses envers Dieu. Mais la doctrine plus générale d'une hiérarchie des appétits correspondant à une hiérarchie des essences est d'origine néoplatonicienne et se retrouve dans quelques textes bien connus de saint Augustin [158]. Ce qui relie Ficin à saint Thomas, c'est qu'il utilise l'appétit naturel de l'âme humaine pour Dieu et la vie éternelle comme un des principaux arguments en faveur de l'immortalité de l'âme, et l'appétit naturel de l'âme pour son corps comme un argument en faveur de la résurrection [159]. Il s'agit là d'un point assez important où se constate un accord fondamental entre les deux penseurs, audelà des nuances, des mises en valeur sur certains points et des étiquettes « aristotélisme » et « platonisme » qu'on se plaît à accoler à leurs systèmes respectifs.

La doctrine de la participation présente un autre cas encore plus intéressant et complexe. Le concept de participation vient de Platon qui

---

158. *Confessions,* XIII, 9. Cf. KRISTELLER, *Pensiero,* p. 204.

159. KRISTELLER, *Pensiero,* pp. 202-212. Cf. P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge,* dans *Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* vol. VI, no. 6, Muenster, 1933 ; L.-B. GEIGER, *Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin,* Montréal, 1952. Si je ne me trompe, la critique dirigée par le P. Geiger contre Rousselot ne porte pas sur le problème central dont nous parlons ici.

l'utilise souvent pour indiquer le rapport des choses particulières à l'idée universelle, rapport dénotant une ressemblance non réciproque. Ayant rejeté la doctrine des idées, Aristote naturellement ne parle pas de participation. Dans le néoplatonisme, le terme revêt une signification très importante et amplifiée par rapport à celle que Platon lui avait donnée. Dans la hiérarchie universelle des êtres, chacun participe de quelque manière à l'essence des êtres qui lui sont supérieurs ; il en résulte un principe généralisé de participation ou communication selon lequel chaque principe constituant l'essence d'un genre fait participer de cette essence, mais d'une manière diminuée et inférieure, tous les autres membres du même genre. Chez saint Thomas, cette doctrine de la participation fut à peine remarquée par un bon nombre de ses interprètes, car il n'en est fait mention qu'au cours de ses argumentations et jamais comme objet de thèses qu'il s'agirait de prouver. Plus récemment, en se fondant sur de nombreux textes, le P. Fabro, le P. Geiger et d'autres savants ont étudié chez lui cette question dans toute ses ramifications, et lui ont attribué une très grande importance [160]. Il suffit, en effet, de se rappeler,

---

160. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milan, 1939 ; 2ème éd., Turin, 1950 ; IDEM, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain, 1961 ; L.-B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1942 ; 2ème éd., 1953. Cf. ci-dessus, note 12.

parmi tant d'autres exemples, que c'est la participation à l'être qui caractérise la condition des choses créées par rapport à Dieu. Saint Thomas se sert de cette doctrine sans sentir le besoin de la justifier ou de citer de sources à l'appui. Il est bien évident, cependant, qu'elle lui est venue, non d'Aristote qui ne la connaissait pas du tout, mais du néoplatonisme, et plus particulièrement de Proclus dont il connaissait quelques œuvres dans des traductions latines. Aussi bien, ce sont les mêmes savants thomistes qui, ayant insisté sur l'importance de la notion de participation et de certaines doctrines alliées dans son œuvre, ont aussi relevé l'importance de l'élément néoplatonicien non seulement dans sa pensée théologique mais encore dans sa métaphysique, les sources en étant non seulement saint Augustin, mais aussi Proclus, le *Liber de causis,* le pseudo-Denys et quelques auteurs arabes.

Quant à Ficin, sa doctrine de la participation et du *Primum in aliquo genere* est de même demeurée cachée dans ses arguments plutôt qu'énoncée dans ses thèses centrales, et assez récemment on en a relevé l'importance chez lui, en se fondant sur un grand nombre de textes [161]. Sans s'identifier à elle, sa doctrine se rapproche de celle de saint Thomas autant dans le domaine de la terminologie latine que dans celui des exemples et des applications majeures. Comme Ficin connaissait bien les écrits de Pro-

161. Kristeller, *Pensiero,* pp. 153-179.

clus et des autres néoplatoniciens, on ne peut encore décider s'il a emprunté sa doctrine ou quelques aspects de cette doctrine à saint Thomas, ou directement à Proclus et aux autres néoplatoniciens. Je suis enclin à croire que saint Thomas a été l'une des sources, mais non la seule, de la doctrine de Ficin sur ce point. L'accord et la ressemblance demeurent assez considérables, même si on ne peut prouver dans le cas une dépendance directe. Du reste, il est tout à fait logique que l'accord entre Ficin et saint Thomas se manifeste spécialement dans les doctrines d'origine et de tendance néoplatoniciennes. On ne peut insister sur l'aristotélisme exclusif de saint Thomas, et soutenir en même temps qu'il ait eu une influence sur Marsile Ficin.

L'effet que le platonisme florentin devait avoir sur la pensée religieuse italienne de la fin du XVème siècle et au XVIème siècle, est un sujet important dont on n'a pas encore beaucoup poussé l'étude et sur lequel il nous manque encore un grand nombre de données. Il s'est trouvé dans le cercle de Ficin et de Pic plusieurs prêtres et religieux, peu ou moins bien connus, dont les écrits devraient nous renseigner sur les sources et les tendances de leur pensée, et sur ce qu'ils ont pu contribuer à l'académie platonicienne ou recevoir d'elle [162]. Le problème de

---

162. KRISTELLER, *Sebastiano Salvini...*, dans *Didascaliae. Studies in Honor of Anselm M. Albareda*, New York, 1961, pp. 205-243. Cf. ci-dessus, notes 84-88.

l'immortalité de l'âme, qui occupait une place centrale dans la philosophie de Ficin, devint le sujet d'une abondante littérature et parmi les auteurs des traités composés vers la fin du XVème siècle, nous rencontrons plusieurs théologiens dont les rapports avec le cercle florentin n'ont pas été déterminés, y compris deux dominicains, Philippe de Barbieri le Sicilien, bien connu pour son traïté sur les Sibylles, et Jacopo Camfora dont un traité écrit en italien se répandit assez largement dans des copies manuscrites et imprimées [163]. Les théologiens qui participèrent à la controverse contre Pomponazzi continuèrent dans une certaine mesure cette tradition et il est assez facile de montrer que les défenseurs de l'immortalité contre Pomponazzi, y compris Nifo, durent utiliser la *Théologie Platonicienne* de Ficin comme un arsenal d'arguments en faveur de leur cause, car, ne l'oublions pas, parmi les positions principales attaquées par Pomponazzi, il ne s'y trouvait pas que celles d'Averroès et de saint Thomas, mais aussi celle de Platon, et donc aussi la position récemment réaffirmée et développée par Ficin [164]. Parmi les adversaires de Pomponazzi, il y en eut au moins

---

163. Cf. Di Napoli, pp. 51-120 ; Garin, *Cultura*, pp. 93-126 ; D. C. Allen, *Doubt's Boundless Sea*, Baltimore, 1964, pp. 28-74 ; 150-185. Pour Philippe de Barberiis, cf. *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, 3388 ; *Iter Italicum*, I, p. 427. Pour Jacopo Camfora, cf. *Gesamtkatalog*, 5948-5956.

164. *De immortalitate animæ*, ch. 5-6, éd. Morra, pp. 70-72.

deux qui subirent l'influence du platonisme, le dominicain Chrysostome Javelli [165] et l'augustin Ambrogio Fiandino [166]. Peut-être est-il permis de penser que le fameux décret de la huitième session du Concile de Latran de 1513, qui faisait de l'immortalité de l'âme un dogme de l'Eglise [167], reflète le courant platonicien de la philosophie et de la théologie de l'époque, tout comme le décret précédent du Concile de Vienne sur l'âme, forme du corps, avait reflété les discussions aristotéliciennes du temps. On peut ajouter qu'un théologien très célèbre, présent au Concile de Latran, le futur cardinal Gilles de Viterbe, se proclamait disciple du platonisme, qu'il composa un commentaire sur les *Sentences* « ad mentem Platonis », et continua les études hébraïques et cabalistiques de Pic de la Mirandole [168]. Et c'est un autre théologien catholique, l'évêque Augustin Steuchus, qui inventa, en 1540, le terme de *philosophia perennis* pour qualifier

---

165. Di Napoli, pp. 326-335.

166. F. Lauchert, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, Fribourg, 1912, pp. 239-240. Pour ses commentaires sur Platon, cf. Kristeller, *Iter*, I, pp. 274-275.

167. Mansi, 32 (1902), pp. 842-843 ; *Bullarium*, 5, Turin, 1860, 601-602 ; cf. Hefele, 8 (1887), pp. 585-587.

168. A. Palmieri, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, VI (1920), col. 1365-71 ; G. Signorelli, *Il Card. Egidio da Viterbo*, Florence, 1929 ; E. Massa, *L'Anima e l'Uomo in Egidio da Viterbo...*, dans *Testi umanistici inediti sul « De anima » (Archivio di Filosofia)*, Padoue, 1951, pp. 37-138 ; Egidio da Viterbo, *Scechina e Libellus de litteris Hebraicis*, éd. F. Secret, 2 vols., Rome, 1959. Cf. aussi F. Secret, *Les dominicains et la Kabbale chrétienne à la Renaissance*, dans *Archivum Fratrum Prædicatorum*, 27 (1957), pp. 319-336.

la tradition chrétienne et platonicienne qu'il avait étudiée sur les traces de Ficin et de Pic[169].

Mais le platonisme florentin ne rencontra pas qu'approbation de la part des théologiens de son époque. Nous avons trouvé un document attestant qu'au moins sur un point spécial, celui de la supériorité de l'intellect ou de la volonté, la doctrine de Marsile Ficin fut soumise à une critique détaillée par un théologien contemporain, dominicain et thomiste[170]. L'auteur en fut un personnage bien connu, Vincent Bandello, qui devait prendre une part active dans la controverse sur l'Immaculée Conception et mourir Maître Général des Frères Prêcheurs[171]. Son traité sur l'intellect et la volonté, dirigé contre Ficin et dédié à Laurent de Médicis, était connu des bibliographes du XVIIIème siècle[172], mais

---

169. AUGUSTINUS STEUCHUS, *De perenni philosophia*, Lyon, 1540 et plusieurs réimpressions. Cf. T. FREUDENBERGER, *Augustinus Steuchus*, Muenster, 1935 ; A. S. EBERT, *Agostino Steuco und seine Philosophia perennis*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, 42 (1929), pp. 342-356 ; 510-526 ; 43 (1930), 92-100.

170. J'en parle avec plus de détails dans un autre article : *A Thomist Critique of Marsilio Ficino's Theory of Will and Intellect*, dans *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, English Section II, Jerusalem, 1965, pp. 463-494.

171. R. P. MORTIER, *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, V, Paris, 1911, pp. 66-127.

172. QUÉTIF et ECHARD, II, 1723, p. 2 : « Extat hoc opus (sur l'Immaculée Conception) Ms. Florentiæ ad S. Marci Arm. III cod. 19, cui et aliud adjunctum eiusdem Vincentii opusculum ad magnificum et generosum virum Laurentium Medicem. Titulus : Quod beatitudo hominis in actu intellectus et non voluntatis essentialiter consistit. Occasio huius scripti fuit sententia Marsilii Ficini ea ætate florentis et aliter opinantis. Idem opusculum

il est resté inconnu des historiens récents du thomisme et du platonisme de la Renaissance. Son texte est conservé dans deux manuscrits provenant tous les deux du couvent Saint-Marc de Florence. L'un d'eux, qui contient aussi l'un des traités du même auteur sur l'Immaculée Conception, est toujours demeuré à Florence, étant passé par les voies régulières au Fonds Saint-Marc de la Bibliothèque Laurentienne [173]. L'autre manuscrit, qui ne contenait que notre texte, fut conservé à Saint-Marc jusqu'au milieu du XVIIIème siècle [174], et ne s'est pas trouvé compté parmi les manuscrits qui passèrent du couvent à la Bibliothèque Laurentienne ou à la Bibliothèque nationale de Florence. Il ne s'est donc pas trouvé compris dans l'inventaire de 1768 qui sert encore aujourd'hui pour le fonds de la Laurentienne [175]. Il y a peu de temps, un

---

item habetur ibidem Arm. IV cod. 89 ». G. MAZZUCHELLI, *Gli scrittori d'Italia,* II, 1, Brescia, 1758, col. 208 : « Fra queste (les œuvres inédites de Bandello) una si conserva in detto Codice della Libreria di S. Marco in Firenze (Armario III, Cod. 19), ed è intitolata : Quod beatitudo hominis in actu intellectus et non voluntatis essentialiter consistit ».

173. *Laur. S. Marco 482,* de 196 ff., sur parchemin. Il contient de Vincentius (Bandellus) de Castronovo le traité sur l'Immaculée Conception (f. 1-156) et le traité qui nous intéresse (f. 157-196), copiés par deux mains diverses (cf. *Iter,* I, p. 77). Ce manuscrit s'identifie facilement avec le *ms. III 19,* cité par Quétif et par Mazzuchelli. Je suis redevable à Mme Irma Merolle Tondi, directeur de la Bibliothèque Laurentienne, pour un microfilm de ce ms.

174. Cf. ci-dessus, note 172. Il est cité par Quétif (mais non par Mazzuchelli) avec la cote *IV 89.*

175. Ces faits me furent confirmés dans des lettres de Mme Merolle, de feu le docteur Alberto Giraldi, et de feu le professeur B. L. Ullman.

manuscrit de notre texte fut vendu à Londres chez Christie, puis chez Maggs [176], passa ensuite à l'antiquaire Witten de New Haven [177] et fut finalement racheté pour la Bibliothèque Laurentienne [178]. Dans ce manuscrit ne contenant que notre traité, se trouvent une note qui prouve sa provenance de Saint-Marc [179] et, en première page, les armes des Médicis, révélant qu'il s'agit de la copie donnée à Laurent par l'auteur ou au moins de celle qui lui était destinée.

Avant de parler du contenu de ce traité, il convient d'esquisser brièvement l'histoire du

---

176. *Catalogue of Valuable Books and Manuscripts...* Christie, Manson & Woods, Londres, June 22, 1960, p. 30, no. 107 (le manuscrit appartenait alors à Sir Kenneth Clark, et préalablement à Henry White et à Noel Frederick Barwell) ; *Manuscripts, Rare Books, Oriental Miniatures,* Catalogue 871, Maggs Bros. Ltd., Londres, 1960, p. 90, no. 82 et planche 33. C'est mon amie de Cracovie, Mme Zofia Ameisenowa, qui m'a signalé le catalogue de Maggs.

177. LAURENCE WITTEN, *Important Books, Manuscripts, Documents & Autographs, Catalogue Five,* New Haven, 1962, pp. 16-17, no. 9. M. Witten a eu la bonté de me faire voir le manuscrit quand il l'avait chez lui.

178. Cote actuelle : *Acquisti e Doni 632*. Le ms. comporte 41 feuilles non numérotées ; il est écrit sur papier, et porte sur la première page une marge ornée et les armes des Médicis. Je remercie Mme Merolle pour plusieurs communications et pour un microfilm du manuscrit.

179. Au verso du feuillet de garde, on trouve la note suivante d'une main italienne du XVIIIème siècle : « Codex iste singularis, et quantivis pretii continet opusculum Fratris Vincentii de C. N. cognomento Bandelli qui fuit Prior Generalis. Quod habet singulare est quod conscriptum fuit a Fr. Dominico de Piscia, inter Beatos Ordinis a Benedicto XIII adnumerato, ideoque ut Sacrum Monumentum considerandum ».

problème dont il traite [180]. Les philosophes grecs, y compris Aristote, avaient parlé de l'appétit en opposition à la raison et d'actes de volition se rattachant à la raison. On ne trouve pas, cependant, dans leurs textes, une conception de la volonté comme faculté de l'âme, distincte de la raison ou de l'intelligence. Il faut aussi écarter l'opinion assez répandue que le problème de la volonté comme faculté de l'âme soit lié à celui du libre arbitre [181]. Il y a de forts indices que ce fut saint Augustin qui introduisit pour la première fois l'idée de volonté dans la pensée occidentale, en se basant sur quelques précédents moins catégoriques de la philosophie grecque, mais surtout sur la terminologie légale latine et sur les exigences théologiques de sa doctrine du péché [182]. Il y a plusieurs textes de saint Augustin qui relient la volonté à l'amour et la distinguent nettement de la raison. De saint Augustin, la distinction est passée à la pensée médiévale. La question de la supériorité de la volonté ou de l'intellect n'est pas discutée par saint Augustin, mais saint Thomas a traité la question à plusieurs

---

180. Pour plus de détails, cf. mon article indiqué ci-dessus, note 170.

181. Cette erreur vient du fait que l'usage anglais ne distingue pas clairement entre « will » et « free will » comme le fait le latin. Pour ceux qui font de l'usage anglais le seul critère de vérité, la distinction n'existe donc pas, comme j'ai eu l'occasion de le noter au cours de plus d'une discussion sur le sujet.

182. Neal W. Gilbert, *The Concept of Will in Early Latin Philosophy*, dans *Journal of the History of Philosophy*, I, 1 (1963), pp. 17-35.

reprises d'une façon assez détaillée. Se réclamant d'Aristote, il tend en général à affirmer la supériorité de l'intellect sur la volonté, précisant que l'essence de la béatitude consiste dans un acte de l'intellect ; il concède, cependant, que la volonté est supérieure à l'intellect sous quelques aspects, surtout au cours de la vie présente [183].

Le problème représente l'un des points sur lesquels Duns Scot a critiqué saint Thomas. Présentant des arguments très détaillés, celui-ci conclut que la volonté dans la vie présente et future est supérieure à l'intellect et que la béatitude consiste essentiellement dans un acte de la volonté. Au cours de son argumentation, il fait remarquer que la doctrine de la volonté n'est pas solidement établie chez Aristote [184].

Il est à croire que la question fut encore traitée par d'autres au cours des discussions entre les écoles thomiste et scotiste pendant les XIVème et XVème siècles, mais je ne connais pas d'étude moderne qui en fasse état. D'autre part, il est intéressant de trouver des échos de

---

183. *Contra Gentiles,* III, 26 ; *Quæstiones disputatæ, De veritate,* q. 22, a. 11 ; *Summa Theologiæ,* Ia, q. 12, a. 12 ; q. 26, a. 2 ; q. 82, a. 3 ; I-IIae, q. 3-5 ; *In III Sent.,* dist. 27, q. 1, a. 4 ; *In IV Sent.,* dist. 49, q. 1, a. 1. Cf. E. Gilson, *Le Thomisme,* 1945, pp. 341-342.

184. *Opus Oxoniense,* IV, 49 ; *Reportata Parisiensia,* IV, 69. Cf. Gilson, *Jean Duns Scot,* Paris, 1952, pp. 600-602. « Posset aliter dici, quod Philosophus communiter non distinxit intellectum a voluntate in ratione principii operativi sive operatione ad extra ». Duns Scot, *Opera omnia,* XXI, Paris, 1894, p. 141.

la discussion dans les écrits des humanistes qui, par ailleurs, manifestèrent si peu d'intérêt pour les questions de théologie et de philosophie scolastiques. La question est abordée, par exemple, par Pétrarque et par Salutati qui décident tous deux en faveur de la supériorité de la volonté [185].

Ficin traita en grand détail de la théorie de l'intellect et de la volonté dans plusieurs de ses écrits. L'importance qu'il prête à la question est un des exemples les plus notables permettant de déterminer le rôle de la pensée médiévale dans son système. Il maintient toujours la distinction des deux facultés et on découvre partout chez lui la tendance à établir entre elles une sorte de parallélisme [186]. L'intérêt que la question souleva dans les discussions de l'académie florentine se révèle aussi dans un petit traité composé par un de ses élèves, Alamanno Donati. On y trouve recueillie une quantité d'arguments relatifs au problème de l'intellect et de la volonté, mais la question de la supériorité de l'une des facultés par rapport à l'autre n'y est pas décidée [187]. Le problème préoccupa Marsile Ficin

---

185. PÉTRARQUE, *Le traité De sui ipsius et multorum ignorantia*, éd. L. M. CAPELLI, Paris, 1906, p. 70 ; COLUCCIO SALUTATI, *De nobilitate legum et medicinæ*, éd. E. GARIN, Florence, 1947, pp. 182-196.

186. KRISTELLER, *Pensiero*, pp. 289-291.

187. ALAMANNUS DONATI *de intellectus voluntatisque excellentia*, éd. L. BORGHI, dans *La Bibliofilia*, 42 (1940), pp. 108-115.

à plusieurs reprises à diverses époques de sa vie. De fait, c'est l'un des points au sujet desquels on peut observer des oscillations et des changements dans sa pensée. Dans son commentaire du *Philèbe* de Platon qui résulte d'un cours donné en 1468, il soutient, apportant plusieurs arguments à l'appui, que l'intellect est supérieur à la volonté [188]. Mais dans sa *Théologie Platonicienne,* composée entre 1469 et 1475, il appuie fortement sur la supériorité de la volonté et de l'amour et la même position se retrouve dans plusieurs de ses lettres [189]. Vers la fin de sa carrière, cependant, il se montre de nouveau indécis. En préparant son commentaire du *Philèbe* pour la publication, il y admet, à l'endroit propice, avoir résolu la question ailleurs en un sens opposé et il cherche à proposer un compromis, distinguant entre la volonté au sens de faculté distincte et comme partie de l'intellect [190]. Dans une lettre de 1496, il cherche à expliquer à un ami la contradiction apparente entre son commentaire du *Philèbe* et ses lettres postérieures. Il y propose la distinction entre l'activité naturelle et l'activité surnaturelle de l'âme, soutenant que l'intellect est supérieur dans la première et la volonté dans la dernière [191]. Cette solution n'est

---

188. Ficinus, *Opera,* 1576, II, pp. 1251-52. Cf. Kristeller, *Pensiero,* pp. 291-292.

189. Kristeller, *Pensiero,* pp. 292-294.

190. *Ibid.,* pp. 294-295.

191. *Ibid.,* pp. 295-296.

ni très claire ni convaincante, mais elle nous fait voir que le problème continuait à le préoccuper et qu'il n'avait pas du tout réussi à se faire une opinion ferme ou catégorique sur ce point particulier. Ces hésitations de la dernière période auraient-elles été suscitées par le traité de Vincent Bandello ? Nous ne pouvons pas l'affirmer sûrement, car Ficin ne le cite jamais.

Le texte de Ficin ayant fourni à Bandello l'occasion de composer son opuscule fut un petit traité intitulé *Epistola de felicitate*, composé sous forme de lettre et envoyé à Laurent de Médicis, probablement en 1473 [192]. La lettre prétend résumer une discussion tenue entre Ficin et Laurent quelques jours auparavant. La même discussion fut reprise par Laurent lui-même dans une poésie assez connue, intitulée *L'Altercazione*. La lettre de Ficin comprend trois parties. Dans la première, il présente une hiérarchie des biens et conclut que la béatitude finale de l'homme se trouve en Dieu. Dans la seconde, il affirme que, dans la béatitude finale, l'acte de la volonté est supérieur à l'acte de l'intellect et il présente une série d'arguments en faveur de

---

192. FICINUS, *Opera*, pp. 662-665. Je suis maintenant incliné à donner comme date de la lettre de Ficin et de la poésie de Laurent de Médicis 1473 plutôt que 1475, en me basant sur une lettre de Naldo à Niccolo Michelozzi qui porte la date « pridie idus septembris 1473 ». Cf. KRISTELLER, dans *Studi di Bibliografia e di Storia in onore di Tammaro De Marinis*, Verone, 1964, II, p. 13. La même date est proposée pour des raisons différentes par A. ROCHON, *La jeunesse de Laurent de Médicis*, Paris, 1963, p. 476.

cette proposition. Dans la troisième, il touche à des questions apparentées et conclut en renvoyant pour une discussion plus complète, à son commentaire du *Convite* et à sa *Théologie Platonicienne.*

L'opuscule de Bandello s'ouvre par une préface sous forme de lettre adressée à Laurent de Médicis. Il a lu, par hasard, il y a quelques jours une lettre de Marsile Ficin où l'auteur, avec sa clarté et son élégance habituelles, raconte le résultat d'une dispute qu'il avait tenue avec Laurent, à Careggi, sur la béatitude finale des créatures rationnelles. Bandello croit que, dans cette dispute, c'est Ficin qui soutint la supériorité de la volonté et que Laurent défendit celle de l'intellect. Il adresse des compliments à celui-ci pour l'intérêt qu'il manifeste à des questions de théologie à côté de ses affaires publiques et privées, et à Ficin pour son habileté à manier le raisonnement et à convaincre les autres. Mais comme sa conclusion en faveur de la volonté est contraire à celle de saint Thomas et de beaucoup d'autres théologiens éminents, Bandello a décidé de présenter sa propre opinion, contraire à celle de Ficin, dans un opuscule qu'il dédie à Laurent. En même temps, il se dit sûr que cette différence d'opinion ne troublera pas l'amitié qui le lie à Ficin, et il prie Laurent de bien vouloir excuser le manque d'élégance littéraire de son écrit, car il a adopté le style simple des théologiens au bénéfice de la clarté de son exposé.

Il espère que Laurent voudra bien examiner les arguments avancés en faveur des deux solutions contraires et choisir celle qui lui paraîtra la plus certaine [193].

Cette préface contient toutes les données historiques que nous possédons sur la composition de l'opuscule. Bandello avait évidemment visité Florence et rencontré Laurent et Ficin (il faut noter le ton poli et presque amical de la préface) et il a lu la lettre *De felicitate* de Ficin dont nous venons de parler. Il est probable que cette lettre passa entre les mains des membres du cercle florentin avant d'être insérée dans la collection de ses lettres. L'opuscule de Bandello fut probablement composé vers 1474-1475, cette date s'imposant en raison d'un détail curieux. Comme nous l'avons vu, Bandello affecte de croire qu'au cours de la dispute racontée par Ficin, c'est Laurent qui a soutenu la supériorité de l'intellect, et que la décision en faveur de la volonté a été la conséquence des arguments proposés par Ficin. Cette remarque contredit deux propositions de la lettre de Ficin qui affirment que c'est Laurent qui a apporté à la discussion quelques arguments nouveaux en faveur de la volonté [194]. Or ces propositions sont omises dans

193. *Laur. Acquisti 632,* f. 1-2.

194. « ...ubi tu novas quasdam rationes quod felicitas in voluntatis potius quam intellectus actu consistat subtiliter invenisti ». *Opera,* 662. « ...magna ex parte a te inventa ». *Opera,* 665.

un manuscrit des plus anciens et se trouvent en marge de quelques autres [195]. Je crois, en conséquence, que Bandello avait lu la lettre de Ficin sans cette affirmation et que celui-ci l'a ajoutée après avoir vu l'opuscule de Bandello que, par ailleurs, il ne mentionne pas.

Il est facile de comprendre l'intervention de Bandello dans cette question. Il était certainement habitué à défendre les positions thomistes et dominicaines contre les positions scotistes et franciscaines, ainsi qu'on le voit dans ses traités postérieurs sur l'Immaculée Conception. La question de la primauté de l'intellect ou de la volonté était l'un des points débattus entre les deux écoles. Au moment de lire la lettre de Ficin, il devait ignorer que celui-ci avait soutenu la position thomiste quelques années auparavant, et constatait que dans sa lettre il semblait adopter la position scotiste, sans du reste se servir des arguments caractéristiques de Duns Scot, mais en donnant plutôt des arguments qui étaient ou nouveaux ou tirés du texte même de saint Thomas. Ajoutons que sur le point en question la position de Bandello est plus catégorique et plus simple que celle de saint Thomas lui-même, dont il omet bien des précisions subtiles, même s'il connaissait bien ses textes et ses arguments. L'importance que Bandello attribuait à la supé-

195. *Supplementum Ficinianum*, éd. P. O. KRISTELLER, Florence, 1937, I, p. 28.

riorité de l'intellect est confirmée par la préface de l'un de ses traités sur l'Immaculée Conception [196].

Il n'y a pas de raison de croire que la discussion entre Ficin et Laurent ait pris la forme rigide d'une dispute scolastique, avec arguments pour ou contre, réponses aux arguments, et détermination de la question. Mais Bandello leur attribue évidemment l'utilisation de ce type de dispute à laquelle il était habitué, et traite la partie centrale de la lettre de Ficin (c'est cette partie seule qui traite du problème) comme une *Quæstio* scolastique, quoiqu'incomplète, les arguments en sens contraire et les réponses aux arguments en étant omis. Bandello fait débuter son opuscule par une présentation en forme de la position de Ficin et de ses dix-huit arguments [197]. Sauf pour quelques nuances, cette présentation est assez fidèle. Dans le seconde partie de son traité, Bandello présente en faveur de l'intellect dix-huit arguments contraires à ceux de Ficin [198]. La troisième partie est intitulée *Determinatio questionis* et contient quinze conclusions avec leurs arguments respectifs [199]. La quatrième partie contient une réfutation détail-

---

196. *Libellus recollectorius de veritate conceptionis Beate Virginis Marie*, Milan, 1475 (*Gesamtkatalog*, 3237, f. 1).

197. *Laur. Acquisti 632*, f. 2-5.

198. *Ibid.*, f. 5v-12v.

199. *Ibid.*, f. 12v-22. Le *ms. S. Marco 482* offre ici un texte plus long et compte seize arguments.

lée des arguments de Ficin présentés dans la première partie [200]. Dans un petit épilogue adressé à Laurent, Bandello s'excuse d'avoir omis beaucoup d'autres arguments. Du reste, ceux dont il a traité devraient suffire, car les arguments présentés par Ficin sont les plus efficaces et les plus communément avancés [201].

Ne pouvant nous livrer à une analyse détaillée des arguments du traité, ce que, du reste, nous avons tenté ailleurs [202], nous nous contenterons de quelques observations générales. L'opuscule de Bandello a la structure bien définie de la *quæstio* scolastique. Il y a une thèse proposée au commencement et répétée à la fin comme ayant été démontrée, des séries d'arguments formulés pour soutenir et réfuter la thèse (deuxième et première parties) et une réfutation détaillée des arguments contraires (quatrième partie). Comme Bandello cherche à réfuter la partie centrale de la lettre de Ficin qu'il traite comme une question, les arguments contraires à sa thèse précèdent les arguments qui la soutiennent. La troisième partie, avec ses conclusions indépendantes et leurs preuves, sort du schème ordinaire de la *quæstio*, mais elle sert de base à la quatrième partie. La préface et l'épilogue suivent les conventions littéraires hu-

---

200. *Ibid.*, f. 22-41.
201. *Ibid.*, f. 41.
202. Cf. ci-dessus, note 170.

manistes. Le style latin est courant et simple et la terminologie n'est pas technique à l'excès. Ses arguments sentent parfois la pédanterie et se répètent, mais le plus souvent ils sont bien pensés. La présentation des opinions de Ficin est toujours objective, bien qu'il me semble qu'il ne comprenne pas toujours à quoi Ficin veut en venir. Les textes les plus souvent cités, et littéralement, sont ceux de la Bible, d'Aristote et de saint Thomas. Il y a des citations moins fréquentes de saint Augustin, Boèce, Denys, Cicéron, saint Grégoire le Grand et Hugues de Saint-Victor. Celles d'Origène et des Platoniciens viennent probablement de sources indirectes.

Au sujet des arguments nombreux et détaillés qui sont présentés, on peut noter les points suivants. Bandello introduit un certain nombre de distinctions précises, absentes de l'interprétation de Ficin, qui lui permettent de reformuler le problème en des termes un peu différents. La plus importante est celle qu'il emprunte à saint Thomas, selon laquelle la fin dernière de l'homme peut être entendue au sens de fin interne ou de fin externe, la première étant Dieu, la seconde, la possession de la béatitude [203]. Une autre distinction importante concerne la théorie du plaisir. Bandello suit la théorie aristotélicienne qui fait du plaisir une perfection accompagnant une activité et ne pouvant donc consti-

203. Section 3, arguments 3-8.

tuer l'objet principal d'un désir [204]. Ficin, par contre, avait subi dans sa jeunesse l'influence de l'hédonisme d'Epicure et de Lucrèce [205] et son orientation vers le néoplatonisme dut favoriser l'idée qu'au bien et à l'appétit dirigé vers ce bien revient dans l'univers une place plus élevée et plus étendue qu'à l'ordre de la vérité et de l'intelligence [206]. Evidemment, Bandello n'était pas en mesure de connaître et d'apprécier les idées de Ficin et leurs sources. Mais la différence la plus profonde entre les deux positions concerne l'analyse des actes de connaissance et d'amour. A son propre niveau, l'intellect comprend son objet à travers des images ou espèces. Quand cet objet est Dieu, l'intellect se trouve à l'abaisser et à le limiter en l'adaptant à ses propres capacités. L'amour, au contraire, meut l'âme vers son objet selon ce qu'il est en lui-même. Quand cet objet est Dieu, l'amour peut alors élever l'âme et l'amener à s'ouvrir à l'infini divin [207]. Ces affirmations éloquentes de Marsile Ficin, répétées en vers italiens par Laurent de Médicis, sont le reflet des théories néoplatoniciennes et médiévales, mais aussi

---

204. Section 2, argument 10, et section 3, argument 9.

205. Kristeller, *Pensiero,* p. 14. Cf. *Supplementum Ficinianum,* II, pp. 81-87.

206. Kristeller, *Pensiero,* pp. 292-294.

207. « Proinde cognoscendo Deum ejus amplitudinem contrahimus ad mentis nostræ capacitatem atque conceptum, amando vero mentem amplificamus ad latitudinem divinæ bonitatis immensam... » *Opera,* p. 664. Cf. *Pensiero,* p. 293.

des expériences spirituelles et personnelles de leur auteur, si bien que l'historien Jacob Burckhardt y a vu l'une des expressions les plus nobles de la pensée de la Renaissance [208]. La réponse de Bandello à cet argument est caractéristique : la distinction entre les actes de la volonté et de l'intellect telle que présentée par Ficin est vraie, s'il s'agit de la vie présente. Mais, dans la vie future, la connaissance sera renforcée par le *lumen gloriæ* ; l'âme connaîtra alors Dieu, immédiatement, dans son essence, et elle sera ouverte à l'infini divin à travers la vision de Dieu, non à travers la fruition de Dieu [209]. Pour Bandello, la différence est radicale entre la vie présente et la vie future, et même entre la connaissance de Dieu en cette vie et dans l'autre. La béatitude suprême possible en cette vie, dont ont parlé Aristote et d'autres philosophes, ne ressemble que de très loin à la béatitude réelle de la vie future. La connaissance future de Dieu comportera certains traits caractéristiques qui ne peuvent se trouver dans l'expérience de la vie présente. De son côté, Ficin, héritier de la tradition néoplatonicienne, n'admet pas que la diffé-

---

208. J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien,* 13ème édition, Stuttgart 1921, p. 415. Cf. Lorenzo de' Medici, *Altercazione,* Capitolo V, vers 49-54, dans *Scritti scelti,* éd. E. Bigi, Turin, 1955, p. 76 : « Avvien all'alma nostra, Dio intendendo, / che a sua capacità tanta amplitudine / contrae, e Dio in se vien ristrignendo. / Amando, alla sua immensa latitudine / amplifichiamo e dilatiam la mente : / questo par sia vera beatitudine ».

209. Section 4, arguments 7 et 15.

rence soit aussi radicale entre la vie présente et la vie future. Il est convaincu que l'expérience suprême de la contemplation à laquelle le philosophe platonicien peut atteindre en cette vie est une anticipation authentique de la vie future et qu'on peut décrire la vie future par des analogies dérivées de cette expérience. Il est loin de nier l'importance de la foi chrétienne, de la grâce et du *lumen gloriæ,* mais il insiste sur le fait que les expériences des vies présente et future sont profondément semblables. Leur différence est une différence relative, non absolue : la connaissance parfaite de Dieu en cette vie n'est accessible qu'à un très petit nombre et pour un temps très court, mais dans la vie future elle sera concédée à toutes les âmes sauvées et pour l'éternité [210]. On peut ajouter une dernière remarque. Bandello traite le problème de la volonté et de l'intellect comme s'il s'agissait d'une question théologique, autrement dit, de théologie chrétienne ; il considère surtout l'état de l'âme sauvée et suit les textes relatifs à la question dans les œuvres théologiques de saint Thomas. Pour Ficin qui se préoccupe surtout de l'interprétation de l'expérience accessible aux philosophes dans la vie présente, c'est une question de philosophie ou de métaphysique ou, si l'on veut, de théologie platonicienne. Il faut donc admettre qu'il se trouve des points que la

---

210. *Pensiero,* pp. 238-239 ; 360-364.

théologie et la philosophie se disputent, même chez ceux qui cherchent à établir la distinction la plus nette possible entre les deux domaines. Mais le problème de l'intellect et de la volonté, même si on en fait une question théologique, n'en est pas un qui touche à l'orthodoxie religieuse, bien qu'elle touche à l'orthodoxie thomiste en théologie, et peut-être aussi en philosophie. Dans sa lettre *De felicitate,* Ficin a certainement défendu sur ce point une position contraire à celle qu'avançait le thomisme et provoqué la critique détaillée d'un thomiste très savant et à l'esprit pénétrant. Il est probable que Ficin lut l'opuscule de Bandello, si bien qu'il ne le cite jamais, et que ses hésitations postérieures furent partiellement suscitées par cette critique si polie qui dut l'avertir au moins que, relativement à la doctrine de la volonté et de l'amour, il s'éloignait de la doctrine de saint Thomas qu'il admirait et qu'il suivait sur beaucoup d'autres points importants.

L'opuscule de Bandello contre Ficin et la diversité des opinions qu'il nous révèle ont un intérêt historique tout à fait exceptionnel, non seulement à cause de certains détails de la discussion et des arguments proposés, mais en raison du problème lui-même et en fonction du cadre général des courants intellectuels où il faut l'insérer. Nous avons là un nouveau texte du Quattrocento sur un problème très important pour la philosophie du Moyen Age et de la Re-

naissance, et pour toute l'histoire de la pensée occidentale. Nous avons là de plus, si on me permet de me servir d'un mot à la mode, un témoignage précieux d'un « dialogue » sérieux et amical, engagé au XVème siècle entre des représentants importants du thomisme et du platonisme. C'est un exemple qu'on n'a pas beaucoup suivi au XXème siècle. L'épisode nous fournit une preuve, si elle était encore nécessaire, que le platonisme de la Renaissance fut un mouvement philosophique et métaphysique très sérieux où l'on chercha à résoudre en partie les mêmes problèmes qui avaient préoccupé les penseurs médiévaux et qu'au moins sur les points précis que nous avons touchés, une discussion détaillée entre un théologien, disciple de saint Thomas, et le chef de l'académie platonicienne de Florence était possible et même utile. L'intervention de Laurent de Médicis, à qui la lettre de Ficin et l'opuscule de Bandello sont dédiés, confirme qu'il s'intéressait plus que superficiellement aux questions philosophiques et théologiques [211]. Enfin, le traité de Bandello comble une lacune sérieuse qu'on a relevée dans l'histoire du thomisme en Italie, au cours du XVème

---

211. Dominique de Flandres dédiait à Laurent son commentaire sur la *Métaphysique* (cf. ci-dessus, note 56). En 1477, Laurent demandait en prêt à Giovanni Bentivoglio les questions de Buridan sur l'*Ethique* d'Aristote (ROCHON, pp. 309 et 340). En 1489, il y eut dans la maison de Laurent une dispute théologique entre Nicolas de Mirabilibus, O. P. (Hain, 11221) et George Benignus, O. M. (*Gesamtkatalog*, 3842) ; cf. C. DIONISOTTI, dans *Italia Medioevale e Umanistica*, IV (1961), p. 305.

siècle [212]. On connaissait l'enseignement de François de Nardò qui avait porté des fruits chez ses élèves plutôt que dans des écrits de sa propre plume, l'activité importante de Cajetan qui débutait à peine vers la fin du siècle, et les traités de saint Antonin et d'autres dominicains portant sur des questions théologiques au sens étroit du mot. L'opuscule de Bandello nous fournit l'exemple le plus notable (j'espère ne pas exagérer) d'un traité thomiste du XVème siècle sur une question comportant un intérêt nettement philosophique ou, au moins, d'un intérêt commun à la philosophie et à la théologie.

Pour conclure cette revue, du reste très superficielle et remplie de lacunes, d'un sujet très intéressant et peu étudié, on peut affirmer que le thomisme a occupé une place importante dans la pensée de la Renaissance italienne. Il n'a pas dominé la scène, même en théologie, mais il a contribué à l'activité intellectuelle et à la littérature de l'époque, grâce surtout à l'œuvre des théologiens dominicains, mais grâce aussi à la diffusion des idées de saint Thomas par l'enseignement et la lecture, chez les penseurs laïques qui se sont montrés prêts à adopter ses idées sur

---

212. « Noch immer ist das ausgehende 15. Jahrhundert problemgeschichtlich eine Landkarte mit grossen weissen Flecken ». JEDIN, *Studien ueber Domenico de' Domenichi*, 1957, p. 300. Cf. p. 298 : « Es wird Aufgabe einer kuenftigen dogmengeschichtlichen Untersuchung sein, ihn in die Geschichte des Thomismus einzuordnen ».

certains points tout en le critiquant ou en l'ignorant sur bien d'autres. D'autre part, si nous étendons notre regard jusqu'au XVIème siècle et au reste de l'Europe, il faut dire que la Renaissance occupe une place très importante et souvent méconnue dans l'histoire du thomisme. Si l'on compare la position occupée par le thomisme à la fin du XVIème siècle à la situation réelle et non imaginaire où il se trouvait au commencement du XIVème ou même du XVème siècle, on constate que les choses ont changé de façon très notable et surprenante. La *Summa theologiæ* a réussi à remplacer les *Sentences* de Pierre Lombard comme texte théologique d'enseignement, d'abord dans les écoles dominicaines, puis dans beaucoup d'universités et d'autres écoles. Dans l'Eglise et en dehors de l'Ordre dominicain, l'autorité de saint Thomas s'est beaucoup accrue et son prestige est devenu très grand chez les philosophes et les savants laïques travaillant en dehors du domaine théologique et même en dehors de l'Eglise catholique. Bien des penseurs, et nous en avons vu des exemples chez Ficin, Pic et Pomponazzi, sans être des thomistes orthodoxes ou même éclectiques, lui ont fait des emprunts importants. Et pour le penseur et le lecteur typiques des temps modernes depuis la seconde moitié du XVIème siècle, il est devenu ce qu'il est resté jusqu'à l'essor plus récent des études médiévales : le penseur représentatif, et presque le seul du Moyen Age qu'on fût disposé

à lire ou à citer ou dont on connut au moins le nom. L'histoire du thomisme pendant la Renaissance est un sujet très vaste qui ne peut être limitée à Cajetan ou à l'école de Salamanque. Nous avons pu à peine la toucher, et son étude détaillée à travers ses sources manuscrites et imprimées pourra encore occuper un grand nombre de chercheurs et livrer encore des résultats intéressants et non dépourvus de surprises.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I

Baptistæ Carmelitæ opus aureum in Thomistas

PRÉFACE

Le Bienheureux Battista Spagnoli, O. C., dit le Mantouan (1447-1516), six fois Vicaire général de la Congrégation mantouane de son Ordre, a fait l'objet de nombreuses recherches dont les résultats n'ont pas encore été rassemblés. Le petit traité en prose du Mantouan que nous publions ici, intitulé *Opus aureum in Thomistas,* est demeuré inconnu des historiens de la littérature dont l'attention s'est portée presque exclusivement sur ses poésies latines, très nombreuses et très en vogue au XVIème siècle. Par contre, le traité a été signalé et cité par les bibliographes et historiens de l'Ordre des Carmes, en particulier par les PP. Bartholomaeus-Maria Xiberta [1], Graziano di S. Teresa [2], et Ludovico Saggi [3]. Ces savants mentionnent cinq manuscrits qui contiendraient notre texte, soit les quatre manuscrits dont nous parlons ci-dessous, et un autre de Ferrare (*Comunale 522*). Ce ms. *I 522* du XVIIIème siècle, cependant, qui contient la *Novissima Bibliotheca Carmelitarum* de Giovanni Battista Archetti et qui donne une description du ms. *Vat. lat. 5892* dans une liste des œuvres du Mantouan, ne reproduit pas le texte même de notre traité [4].

Voici les quatre autres manuscrits qui contiennent le texte :

Vat. lat. 5892, f. 39-61v (ms. *A*). Datant du début du XVIème siècle, il est le seul manuscrit ancien à nous avoir conservé le traité dans son entier. Sur le feuillet qui précède le texte (f. 38v), on trouve, transcrit de la

---

1. *De scriptoribus scholasticis sæculi XIV ex Ordine Carmelitarum,* Louvain, 1931, pp. 64-65.
2. *Analecta Ordinis Carmelitarum,* XIII (1946-48), pp. 261-262.
3. *La Congregazione Mantovana dei Carmelitani,* Rome, 1954, pp. 64-65.
4. Communication du Dr. Luciano Capra.

main du copiste, le titre suivant : « Carmelitæ opus divinum in quo multi errores et priscorum et hodiernorum doctorum insignium ostenduntur ». Dans la description du ms. *A* que donne Archetti (ms. de Ferrare *I 522*) on lit : « In Cod. Ms. Biblioth. Vaticanæ signato num. 5892 varia opuscula continentur, atque ea inter hoc sub titulo : Fr. Batistæ Carmelitæ pientissima objurgatio in Fratres Prædicatores D. Thomæ Aquinati indulgentes ad Petrum Nubilariensem opus sane aureum. Ita legitur in codicis limine ». Le P. Graziano di S. Teresa [5] cite le même manuscrit pour la dédicace « Ad Petrum Nubilariensem ». Actuellement on lit dans une table ancienne du ms., f. 2r, le titre suivant : « F. Baptistæ Carmelitæ pientissima obiurgatio in fratres prædicatores Divo Thomæ Aquinati nimium indulgentes ad Petrum Nubilariensem opus sane aureum » ;

Vat. lat. 8105, f. 1-26 (ms. *B*). Datant du XVIème siècle avancé, ce manuscrit est presque complet (il ne manque que les quatorze derniers mots du texte), mais il a été très endommagé par l'humidité et beaucoup de mots y sont presque illisibles ;

Ambr. Q 116 sup., f. 13 (370)-20 (377) (ms. *C*). Ce manuscrit du début du XVIème siècle, peut-être même de la fin du XVème est fragmentaire, contient moins de la moitié du texte et s'interrompt après le premier mot du titre « Quod etiam doctores minus illustres possunt optime de multis sentire » (ci-dessous, p. 153, 1) ;

Bologna, Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio, A 946, f. 1 (185) - 18v (202v) (ms. *E*). Il s'agit ici d'un manuscrit du XVIIème siècle de contenu très divers. Une longue section en a été perdue au cours de la dernière guerre [6]. Notre texte, qui se trouve dans la partie du début qui a été conservée, a de toute évidence été copié au XVIIème siècle à partir du manuscrit *A*.

---

5. *Loc. cit.*, p. 261, n. 1.
6. Cf. F. Mancini, *L'Archiginnasio,* 46-47 (1951-52), p. 27.

Pour établir le texte, nous nous sommes servis des manuscrits *A, B* et *C* qui semblent indépendants l'un de l'autre. *C*, que le P. Graziano di S. Teresa a suivi pour son édition de la préface [7], est le plus ancien et le plus exact. Il est cependant très incomplet et les fautes n'y manquent pas. *A* seul est complet et le texte en est assez bon. *B* contient le plus grand nombre de fautes, mais il nous offre quelquefois un texte indépendant et correct. Dans *E* se trouvent des corrections d'erreurs évidentes de *A* et des fautes plus graves y sont ajoutées. Constatant sa dépendance de *A*, nous avons renoncé à la tâche d'en faire la collation entière et d'en indiquer les fautes.

Par contre, nous avons trouvé et utilisé pour l'établissement du texte un cinquième manuscrit, inconnu des savants mentionnés ci-haut, qui s'est révélé peut-être le plus intéressant de tous. Dans une note des *Analecta Bollandiana* [8], citée par Chevalier et suivie de toute évidence par le P. Graziano [9], il est dit que Ph. Nardi a découvert dans le manuscrit *G 11. 18* de Mantoue un traité anonyme sur le sang du Christ qu'à l'aide de bons arguments il a attribué au Mantouan. En m'adressant au directeur de la Biblioteca Comunale de Mantoue, le professeur Ubaldo Meroni, j'ai pu obtenir des renseignements précis de même que des copies microfilmées tant du manuscrit en question (qui porte la bonne cote : *G II 18*) que de l'opuscule très rare attribué à Ph. Nardi. En fait, le nom de l'auteur n'est pas Ph. Nardi, mais bien Filippo Nodari [10]. Nodari décrit le manuscrit et en

---

7. *Loc. cit.*

8. XIII (1894), pp. 69-70.

9. *Loc. cit.*

10. *Scoperta di un'altra opera del B. Battista Spagnoli nella Biblioteca di Mantova scritta nel 1492 e intitolata Tractatus de sanguine Christi,* Mantova, Stab. Tip. F. Apollonio, 1892, 14 pp. Le nom de l'auteur ne se trouve pas à la page frontispice, mais à la fin de la dédicace et du texte.

cite plusieurs extraits pour en identifier l'auteur et la date. Parmi ces extraits, j'en ai reconnu quelques-uns qui étaient identiques à certains passages de notre traité *In Thomistas*. *G II 18*, qui est de la fin du XVème siècle ou du début du XVIème, compte, en effet, 135 feuillets dont le premier et le dernier sont des feuillets de garde d'écriture et de contenu divers. La partie principale du manuscrit (f. 2-134) contient un traité de polémique assez long, mais incomplet, le début et la fin en étant fragmentaires. Ce traité défend les positions de Petrus Novalariensis (f. 49v) et s'attaque partout à celles de saint Thomas et des Frères Prêcheurs sur des points de théologie, en particulier sur celui du sang du Christ. Le manuscrit a été fortement corrigé par une seconde main, tant dans le texte que dans les marges. Nodari en a identifié la seconde main comme étant celle du Mantouan et son opinion a été récemment confirmée par le professeur Ubaldo Meroni. Le traité est divisé en trois livres ; il s'y trouve un bon nombre de titres de chapitres, mais les chapitres eux-mêmes ne sont pas numérotés. La section 17v-41v contient le texte de notre traité qui se trouve dans les autres manuscrits ; à noter cependant que la préface manque dans Mantoue *G II 18* (ms. *D*) et que notre traité n'y est qu'une partie d'un traité beaucoup plus vaste. Dans *D*, les titres des chapitres diffèrent complètement de ceux des autres manuscrits, mais la division en chapitres est à peu près la même. Quant au texte, son examen conduit à l'évidence que c'est le texte corrigé de *D*, moins les passages rayés, mais incluant les ajoutes interlinéaires et marginales, qui correspond au texte donné par les autres manuscrits. Ceci nous a justifié de ne faire la collation que du texte corrigé de *D* et de négliger celle des mots et des passages rayés. Leur collation complète serait une tâche assez compliquée que nous laissons à qui voudra bien entreprendre plus tard l'édition critique du traité théologique tout entier. Il suffit pour notre propos de constater que le Man-

touan a de toute évidence utilisé une section d'une œuvre plus vaste et peut-être inachevée pour en faire notre traité plus court contre les thomistes, qu'il a ajouté à celui-ci une nouvelle préface adressée à son ami, Pierre de Novellara, et changé les titres des chapitres de même que parfois aussi le texte. Il se trouve, en effet, des cas où les autres manuscrits présentent unanimement un texte différent de celui de *D*, ce qui semblerait indiquer une nouvelle rédaction par l'auteur lui-même. D'autre part, le texte corrigé de *D* n'est pas sans erreurs, mais il ne nous en aide pas moins le plus souvent à corriger les autres manuscrits ou à confirmer laquelle de leurs variantes est la meilleure. Notons que la variante confirmée par *D* est quelquefois celle que donne *B*, manuscrit inférieur aux autres à cause du plus grand nombre de fautes qui s'y rencontrent. Une autre section contre les thomistes fait partie du traité original, et n'est conservée que par *D*. Nous avons inclus cette section dans la présente édition (pp. 181-184).

Le traité plus étendu de *D* se présentant comme une défense de Pietro da Novellara auquel le traité plus court est dédié, rappelons que Pietro Gavasseti da Novellara, O. C. fut élève et ami du Mantouan. Mort vers 1504 [11], il avait lui-même composé en italien un traité sur le sang du Christ qui nous est conservé en deux rédactions différentes (Mantoue, ms. *A I 6* et *J IV 94*). Je ne puis me prononcer, ni sur la date de ces deux versions, ni sur leurs rapports avec les deux traités du Mantouan, mais je signale que dans le ms. de Mantoue *A I 6* le traité de Pietro est suivi d'une préface qu'il composa lui-même, puis d'une copie, transcrite à son intention, d'un traité latin sur le sang du Christ composé vers 1280 à Weingarten par un certain *G. de Colonia natione Saxo*. Le même traité se trouve, anonyme, dans le ms. *Aa 48*, f. 95-100v de Fulda et dans

11. Cf. SAGGI, pp. 111-113.

le ms. *A*, f. 70-75, de l'Archivio di S. Domenico de Bologne [12], qui indique comme auteur un *Magister Gerardus dictus Saxo natione de Colonia* [13]. Il y a là un ensemble de textes et de problèmes dont les historiens de la théologie catholique du XVème siècle auront à s'occuper un jour.

Dans l'apparat critique, les variantes des manuscrits *A*, *B* et *C* ont presque toutes été données. Pour *D*, nous en avons indiqué non seulement les variantes, mais encore un bon nombre de mots qui représentent des corrections et font ainsi partie, non du texte original, mais du texte retouché. Très rarement, il a fallu corriger le texte à l'encontre du consensus des manuscrits. Il fallait s'y attendre, puisque le texte que nous avons, bien que non encore définitif, fut corrigé par l'auteur. Nous avons souvent rétabli l'orthographe normale sans autre indication.

J'ai tenté une identification des citations du Mantouan. La tâche s'est révélée souvent difficile, parfois impossible, car ces citations sont parfois fautives, le Mantouan les ayant évidemment reproduites de mémoire ou à partir de sources de seconde main. Pour les textes des canonistes, je tiens à remercier le professeur Stephan Kuttner de Yale et son assistant, le docteur Peter Landau, qui ont identifié plusieurs sources qui m'étaient inconnues ou inaccessibles et le Rev. professeur Allan Wolter de la Catholic University qui a identifié pour moi un texte de Duns Scot.

Je remercie de nouveau le Council for Research in the Social Sciences de Columbia d'avoir mis à ma dispo-

---

12. Voir M. H. LAURENT, *Analecta Bollandiana*, LVIII (1940), p. 32.

13. Voir A. NAGEL, *Das Heilige Blut Christi*, dans *Festschrift zur 900-Jahr-Feier des Klosters*, Weingarten, 1956, pp. 188-299, aux pp. 193 et 226, note 24.

sition les fonds qui m'ont permis de me procurer les microfilms nécessaires. J'exprime également ma gratitude pour les renseignements et microfilms fournis : au R. P. Alfonso Raes, S. J. de la Bibliothèque vaticane, au Dr. Angelo Paredi de la Bibliothèque ambrosienne, au Dr. Gino Nenzioni de la Biblioteca dell'Archiginnasio de Bologne, et plus particulièrement encore au professeur Ubaldo Meroni, directeur de la Biblioteca Comunale de Mantoue. Il m'est également agréable de remercier le R. P. Abele Redigonda, O. P. de S. Domenico de Bologne, le professeur Serafino Prete de Bologne, le docteur Luciano Capra de Ferrare, le docteur Eickermann de Fulda, le docteur Wolfgang Irtenkauf de Stuttgart et Mlle Francesca Romana De Marco de Rome, qui m'ont aussi fourni des renseignements et microfilms ; les bibliothèques de Harvard et de la Catholic University of America, de même que le R. P. Scott Robinson, O. C. de la Carmelitana Collection de Washington, dont j'ai reçu des photocopies de publications importantes que je ne pouvais consulter à New York ; enfin, mes amis Giuseppe Billanovich de l'Università Cattolica de Milan et Sesto Prete de Fordham University qui ont gracieusement mis à ma disposition des livres rares ainsi que des renseignements bibliographiques.

New York,
Columbia University,
Février, 1966.

SIGLES

A Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. *Vat. lat. 5892,* f. 38v-61v.

B Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. *Vat. lat. 8105,* f. 1-26.

C Milan, Biblioteca Ambrosiana, cod. *Q 116 sup.,* f. 13 (370)-20v (377v).

D Mantoue, Biblioteca Comunale, cod. *G II 18,* f. 17v-41v et 123v-125v.

E Bologne, Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio, cod. *A 946,* f. 1 (185)-18v (202v).

Baptistæ Carmelitæ opus aureum in Thomistas

Scribis ad me Petre suavissime legisse te nuper quædam ex his quæ contra eos scripsi qui ut Thomam salvent conantur dividere sanguinem Christi, et dicis te mirari quod Thomæ protectionem sic suscipiant et eum astruant nunquam deliquisse, insolens sane dictum et imprudens, quasi velint eum eximere de numero hominum, de quibus scribitur non *est homo qui non peccet*. quod si dicatur id de moribus concedendum, non de intellectu. Ego de utroque dictum non dubito. Scripsit Egidius Romanus ex ordine Heremitarum Augustinianorum libellum *de erroribus philosophorum* Aristotelis Averois Avicennæ Algazelis Albini Rabbi Mosis, et Aristoteli quidem ascribit errores quatuordecim, Averoi duodecim, Avicennæ unum et viginti, Algazeli decem et novem, Albino tredecim, Rabbi Mosi quatuordecim. Omnes prædecessores taxat Aristoteles quod errarint in utraque philosophia morali scilicet et naturali. Quod si hi qui alios mortales ingenio et intelligentia præcelluerunt sæpius deliquerunt, quid de aliis fatendum quorum minor fuit in scribendo diligentia ? Quorum debilior fuit industria ? Miratus sum et ego fateor sæpenumero quod dicis te mirari, et ex hac admiratione sicut dicit Aristoteles contigisse phi-

---

1 *Alium titulem præmittit A* (f. 38v), *om. BC :* Carmelitæ opus divinum in quo multi errores et priscorum et hodiernorum doctorum insignium ostenduntur || Baptistæ Carmelitæ opus aureum in Thomistas *A* (f. 39) *C* : Fratris Baptistæ Carmelitæ theologi de fratrum Prædicatorum nimia erga Divum Thomam Aquinatem indulgentia opus aureum *B* || 1-p.138,6 *om. D* || 6 et (*post* suscipiant) *AC* : ut *B* || 13 Albini *i. e.* Alkindi || 16 decem et novem *i. e.* decem et octo || Albino tredecim *i. e.* Alkindi quindecim || 17 quatuordecim *i. e.* quindecim || suos (*ante* taxat) *add. B.*

8-9 *II Paral.*, VI, 36. || 11-17 AEGIDIUS ROMANUS, *Errores philosophorum* (éd. J. KOCH, tr. J. O. RIEDL, Milwaukee, 1944).|| 24 *Metaph.*, I, 2, 982b12-13.

losophis coactus sum philosophari et huius effectus causam perscrutari. Quæ vero sic meditans tacita ratiocinatione potui consequi, succisivis temporibus annotavi, quæ tibi tanquam studiorum meorum primitias communicabo servaturus quæ comprobaveris, quæ duxeris abolenda aboliturus. Vale.

Quod cum aliorum doctorum iniuria solum Thomam prædicant

Miratus sum a teneris annis cum essem tum quoque ut postea semper fui diligens omnis veritatis auditor, cur hi contra quasdam doctorum opiniones quæ nihil attinent ad fidem non in scholis solum, id enim fortasse laudaverim, utpote quod est disciplinæ exercitium, verum etiam in suggestis pro concione populari sic furunt ut penitus a modestia et gravitate discedant. Et quidem si de fide contentio esset, nemo est qui ambigat certamen omne subeundum pro fide, nanque non verbis, non manibus, non sanguini, non demum ipsi vitæ parcendum. Quod magis in eis miror, cum Thomas Aquinas doctrina et sanctitate præcipuus, quem ipsi non minus observant quam nautæ Cynosuram, dicat *Quodlibet tertio,* quæstione decima, quotiens doctores de re quapiam diversa sentiunt usque ad ecclesiæ definitionem licere unicuique sequi opinionem quam maluerit. Quod profecto dictum cum sit rationi consentaneum, cum ab omnibus tum maxime esset ab

---

1-2 et huius... perscrutari *in marg. add. C* || 3 succisivis *C* successivis *A* successivis *B* || 7 doctorum *om. B* || 7-8 Quod isti religiosi peccant insurgentes contra omnes discordantes a Thoma quasi contra hereticos *D* || 10 omnis veritatis *corr. D* || 12 ad *suprascr. A* || 13 quod est... exercitium *corr. D* || 15 furunt *corr. D* || et gravitate *corr. D* || 18 demum ipsi *suprascr. D* || 20 præcipuus *corr. D* || 21 observant *corr. D* || nautæ *corr. D* || 24-25 sequi... maluerit *in marg. add. D* || 25-26 cum... maxime *suprascr. D.*

22-25 Cf. *Quodl. III,* a. 10.

ipsis observandum. Paulus enim inquit quisque abundat in suo sensu. Et Terentius morum humanorum doctor egregius in *Phormione* dicit : *Quot* capita *tot sententiæ*. At hi non sic. Sed Apostoli et rationis obliti volunt ad Thomæ sensum omnes coarctare, et quemadmodum fere cunctis religionum ordinibus longe etiam vetustioribus ut nobis et Heremitis Sancti Augustini se præferunt, sic Thomam cunctis doctoribus quotquot ab initio nascentis ecclesiæ floruerunt anteponere student, quod arguit improbitatem et imprudentiam. Sed præferant ut libet, modo sinerent alios ex sententia loqui. Mutire alios non sinunt, silentium indicunt, de subselliis exturbant cum indignatione, solum Thomam audiunt, omnes alios nauci putant nec diobolares quidem existimant. Thomam putant ad culmen disciplinarum omnium pervenisse et in omni doctrinæ genere absolutum, in supremo naturæ gradu collocant, hominum specimen dicunt. Quid torvo supercilio conspuunt alios quasi penitus fuerint a gratia et a natura derelicti ? Scio quendam ex eis non inelegantem sermocinatorem, si sciret linguam ut oratorem decet cohibere, dum Imolæ concionatur ad populum, ceteris ordinibus quos honestare et honorare debuerat, sic illusisse ut palam dixerit Franciscum Maronem Ordinis Minorum fuisse castanearum institorem, Joannem Baconem Carmelitam theologum eximium fuisse lixam perquam unctissimum, et Fratres Servorum non habuisse viros qui scripserint eo quod sint otio et desidiæ dediti et assidue usque in sextam diei horam somnum extendant. Quæ quam inurbane fuerint et quam illiberaliter dicta perpendite.

2-3 morum... egregius *suprascr. D* || 22 concionatur *A (B ?) ex* concionaretur *corr. D* concionaretur *C* || 23 honerare *A*.

1-2 Cf. *Rom.*, XIV, 5 || 3 *Phormio,* 454 : quot homines tot sententiæ.

Quod agant contra naturam

Contra naturam bellum assumunt, dum enim volunt doctores omnes in unum sensum cogere, conantur efficere, quod ipsa natura non patitur. Nam variæ corporum dispositiones habitusque differentes varios necessario faciunt sensus. Aliter enim sentit bilosus, aliter pituitosus quem dicunt phlegmaticum, aliter sanguineus, aliter qui laborat atra bile. et princeps medicorum Galenus, in primo libro *de remedio sanitatis,* quot sunt, inquit, differentiæ complexionum, tot et actionum. Et quemadmodum diversi sunt hominum mores, diversæ facies, dissimiles voces, sic et in memoria et in imaginatione et in vi existimativa diversitatem esse necesse est. Nec minus peccatum est velle omnibus hominibus extra fidem et scientias evidentes sententiæ unius iugum imponere, quam omnia corpora ad unam staturam et ad unum filum velle redigere. Utrunque enim natura condemnat. Unde et *Daniel,* capite duodecimo : Transibunt inquit plurimi, *et multiplex erit scientia.* Quod vero in unum fidei dogma omnes consentiant, id fit ut arbitramur non naturaliter, sed deo ipso animos nostros ita conciliante, et in his quæ ad fidem pertinent prætermissa ratione sequimur solam dei autoritatem. Certum est animum nostrum, dum culpæ originalis ut sentit Augustinus labe præpeditus nequit penetrare lumen veritatis, coniecturis rapi et ut plurimum, quantumcunque et natura polleat et disciplinis, probabilibus niti argumentis. Nam licet in aliquibus habeatur illud syllogismi genus eximium quam dialectici dicunt ἀπόδιξιν, quod solum scientiæ

---

1 Ratione naturali probat eos peccare qui ad Thomam conantur doctores omnes coarctare *D* || 2 profecto (*ante* bellum) *add. D* || 4 efficere *om. D* || ipsa *om. D* || rerum (*ante* natura) *add. B* || 13 et (*post* memoria) *om. D* || vi existimativa : sententia *D* || 25-26 ut sentit... veritatis *in marg. add. D.*

9 Cf. GALENUS, *De sanitate tuenda,* I, 5 (éd. KUEHN, VI, p. 15) || 19-20 *Dan.* XII, 4.

est genitivum, eo tamen raro utuntur illi etiam qui excellenti ingenio sunt prædititi. Quod si Thomas ad omnia quæ dicit adhiberet, quod tamen impossibile factu constat, non tot contradictores habuisset. Fides illud non recipit. Scientia moralis, teste ipso Aristotele, id excludit. Philosophia naturalis quæ procedit a notioribus nobis ad notiora naturæ raro usurpat. Metaphysicos vero, cum rerum differentiæ, ut autor est Boetius, ignorentur, unde res definiant non habentes demonstratione carere necesse est. Nam quia definitio demonstrationis est locus, ut in *Posterioribus* inquit Aristoteles, fit ut inops definitionis sit pauperrimus demonstrationis. Propterea non est ab re dictum a Socrate hoc unum se scire quod nihil sciret. Hinc etiam negatur ab Academicis esse scientiam. Tam paucorum est scientia et ea quoque tam imbecilla ut fere nullorum esse videatur. Syllogismi ergo genus id perfectum solis mathematicis relinquetur. Non tamen omnibus. Nam astronomiæ pars illa quæ sibi iudicandi artem usurpat, ut Picus noster late disseruit, frivolis argumentis est innixa. Quid ergo dicendum nobis restat nisi humanam noticiam esse errorum scaturiginem, hallucinationem cæcutientium et tenebras palpantium coniecturam. Putabat Tobias se hominem videre cum videbat angelum. Moses cum alloquebatur fortasse Michaelem existimabat se intueri faciem dei. Velle igitur me rationi probabili tamquam fidei catholicæ vel quasi demonstrationi subiugare nihil est aliud quam rerum naturam perturbare et quod unius speciei est proprium in alteram transferre, quod nec natura nec

---

1-2 illi... ingenio *in marg. add. D* || 10 carere : carerere *A* || 15 enim (*post* paucorum) *add. B* || 16-23 syllogismi... coniecturam *in marg. add. D* || 23 coniecturam : coniecturas *C*.

5 Cf. *Eth. Nic.*, I, 1, 1094b19-27 || 8 Cf. *In Porphyrium Comm.*, IV (*PL*, 64, 129-30) || 10-11 Cf. *Post. Anal.*, I, 8, 75b31-32 || 13-14 Cf. Plato, *Apol.*, 21d ; Cicero, *Acad. Post.*, I, 4, 16 || 19 Cf. Johannes Picus, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* (éd. E. Garin, 2 vols., Florence, 1946-52) || 23 Cf. *Tob.*, V, 6 || 24-25 Cf. *Exod.*, XXIV, 10.

ipse naturæ conditor attentaret. Nam ut Augustinus inquit, sic deus res quas condidit administrat ut eas agere proprios motus sinat.

Sententia Augustini de doctorum præsidentia

Operæ pretium est audire non rabulas, non nebulones, sed verum ac peritum artificem de arte loquentem, et profecto verum est antiquorum illud vulgatum adagium tum foelices fore artes cum de eis soli artifices iudicarent. Audiamus ergo Augustinum nulli græcorum nulli latinorum posthabendum. Ipse nanque scribens ad Hieronymum quando propter immensam eius ad quem scribebat autoritatem vigilantissime loquendum sciebat quomodo doctores ecclesiastici sint legendi et in quo autoritatis gradu sint habendi declarat ita dicens : *Ego enim fateor charitati tuæ solis eis* scripturarum *libris quæ iam* canonicæ *appellantur didici hunc timorem honoremque* deferre *ut nullum eorum... scribendo errasse* autorem *aliquid firmissime credam.* et *si aliquid in eis offendero... quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quam vel mendosum esse codicem vel interpretem non assequutum esse quod dictum est vel me minime intellexisse non ambigam. Alios autem ita lego ut quantalibet sanctitate doctrinaque* polleant *non ideo verum putem quia ipsi ita senserunt sed quia mihi vel per illos auctores canonicos vel probabili ratione quod a vero non* aberrent *persuadere potuerunt. Nec te mi frater sentire* aliter

---

4 Quomodo legendi sunt doctores ecclesiastici et que fides eis adhibenda sit ex sententia Augustini *D* || 7-8 illud vulgatum adagium *in marg. D* || 8 tum : tunc *D* || de eis soli artifices *in marg. D* || 11-12 quando... sciebat *in marg. D* || 13 sint legendi et *suprascr. D* || 14 sint habendi... dicens *suprascr. D* || 22 autem : enim *C.*

1-3 Cf. *De libero arbitrio,* II, 20 || 9-p.143,4 *Epist. 82,* 3. Cf. Gratianus, *Decretum,* I, dist. 9, c. 5.

existimo. Prorsus inquam non te arbitror sic legi tuos libellos *velle tanquam prophetarum* et *apostolorum de quorum scriptis quod omni errore careant dubitare nefarium est.* Sic Augustinus ad verbum. Ipse idem Augustinus ad Vincentium scribens, libro secundo de suis scriptis, ita inquit : Negare non possum nec debeo *sicut in ipsis* maioribus *ita multa esse in tam multis opusculis meis quæ* possunt iusto *iudicio et nulla temeritate culpari.* Sic Augustinus. Ubi notandum quod inquit *Sicut in ipsis* maioribus. His enim verbis et maiores reprehendi posse confirmat. Si nos igitur de maioribus nostris dixerimus quod de suis dicit Augustinus, magnum pro nobis habemus autorem. Idem in prologo tertii libri *De trinitate* : *Noli meis litteris quasi* canonicis scripturis deservire, *sed in illis* quæ *non credebas cum inveneris incunctanter crede, in istis autem quod certum* habeas *nisi certum intellexeris noli* firmum tenere. Sic Augustinus, et ponuntur ea dicta distinctione nona in *decretis*. Vide igitur qui legis quam improbi, quam importuni sint atque procaces qui plus Thomæ volunt tribuere quam existimet Augustinus et sibi ipsi et Hieronymo et cæteris doctoribus tribuendum. Sed quo imus testimonia quæsitum ab antiquis, quando Thomas ipse, in *Quolibet tertio,* questione decima, consummatissime nos instituit quomodo sit nobis inter varias doctorum opiniones incedendum. Illic enim sit inquit : in diversis opinionibus *doctorum sacræ scripturæ si... non pertineant ad fidem et bonos mores absque periculo auditores utramque opinionem sequi possunt.* Hic *enim habet locum quod Apostolus... ad Romanos, decimo quarto,* dicit. *Unusquisque in suo sensu* abundat. Sic

---

3 quod : an *B* || 9-13 sic... autorem *in marg. D* || 11 si : sic *B* || 15 illis : his *B* || 16 incunctanter : incuntanter *C* incontanter *AD* || 17 certum : ratum *B* || 21 tribuere : attribuere *D* || 22-p.146,31 sed quo... tanquam homo *in marg. add. D.*

4-9 *De anima et eius origine,* IV, I, 1 || 14-18 *De trinitate,* III, prol. 2 || 18-19 I, dist. 9, c. 3 || 26-29 *Quodl.* III, a. 10 || 31 *Rom.,* XIV, 5.

Thomas. Haec de sententia eius generaliter dicta sunt. Subiciam nunc exemplum ubi constabit se quoque id facere quod sine periculo fieri posse supra dixit et eadem licentia se uti in alios qua in eum nos utimur, et ipsum Thomam non maiorem aliis doctoribus reverentiam exhibere quam dicat Augustinus exhibendum. Memoriæ occurrit legisse me quæstiones eius *De anima* disputatas et in duodecima cum allegasset contra se dictum quoddam ex libro *De spiritu et anima,* qui etsi non est, tamen tantæ doctrinæ et elocutionis est ut videri potuerit Augustini, solvendo dicit librum illum *non* esse *Augustini, sed... cuiusdam Cisterciensis,* et ideo non esse *curandum* quod in eo dicitur. Deus bone si Thomas autorem libelli eius qui adhuc diebus nostris videtur dignus Augustino tam parvi facit et sic flocci pendit, ut eius dicta non curanda respondeat, quid nos prohibet de dictis eius cum a veritate dissentire videntur sic respondere ? Tota igitur ecclesia Catholica iam proclamante virginem sine macula originali semper fuisse et in multis ecclesiis partes veri sanguinis Christi servari, quare non respondebo quid Thomas in contrarium senserit non curandum ? Quid timebo, cum opus est et locus id exigit, in eum retorquere responsum quod ipse in alios est iaculatus ? Occurrit nunc memoriæ quod idem Thomas, in *Prima Parte,* quæstione prima, articulo octavo, ad secundum argumentum dat responsum. Ait nanque *argumentari ex autoritate* fidei nostræ *proprium* est *eo quod* eius *principia* ac fundamenta ex revelatione divina profluxerint a qua fortia argumenta deducantur, quamvis locus ab autoritate sit infirmissimus, secundum Boetium. Utitur etiam fides humana

---

1 sunt : sint *C* || 6 exhibendum : adhibendam *B* || 23 in eum *om. C* || 27 quod (*ante* argumentari) *add. D.*

6-13 *De anima,* a. 12. Cf. PS.-AUGUSTINUS, *De spiritu et anima (PL,* 40, 779-832) qui est ALCHERII CLARAVALLENSIS (s. XII) || 25-28 *Sum. Theol.,* Ia, q. 1, a. 8 || 31 Cf. BOETHIUS, In Topica *Ciceronis Comm.,* IV (*PL,* 64, 1082).

ratione, quia sicut naturalis inclinatio nonnunquam subservit charitati sicut accidit in honore parentum, sic naturalis ratio subservit fidei ut in articulo de unitate dei. Gratia enim non tollit naturam sed perficit. Hactenus sensus ex ipso, deinceps ipsius verba subinferam. *Et inde est quod... autoritatibus philosophorum* utitur sacra doctrina, *ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt. Sicut Paulus, Actuum decimo septimo, adducit verbum Arati dicens : Sicut... quidam poetarum vestrorum dixerunt. Ipsius enim* id est *dei... genus sumus,* Huiusmodi tamen *autoritatibus utitur quasi extraneis argumentis et probabilibus, autoritatibus autem canonicæ scripturæ... ex necessitate* arguendo, *autoritatibus autem aliorum doctorum ecclesiæ quasi arguendo ex propriis* sed probabilibus. *Innititur enim fides nostra revelationi* prophetis et apostolis *factæ, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi si qua fuit aliis... facta. Unde dicit Augustinus in epistola ad Hieronymum* solum *eis scripturarum libris qui canonici appellantur didici hunc* honorem *deferre ut nullum* autorem eorum *scribendo errasse aliquid firmissime credam... alios autem ita lego ut quantalibet* autoritate polleant *non ideo verum putem quia ipsi ita senserunt.* Sic Thomas. Audin o quem ex adverso dicere fecit arrogantia, audin Thomam tuum ? Cognoscis in quo autoritatis gradu collocat doctores ? In eodem et ipsum nos collocabimus. Habet tamen et iste gradus amplam latitudinem. Non enim omnium doctorum una est autoritas, quo fit ut ex eorum autoritatibus rationes elicitæ non sint omnes æque probabiles. Quæ ab Augustini Hieronymi Ambrosii et Gregorii veniunt officina videntur passim esse solidata, quæ vero a Thomæ lucubratione emanarunt quantæ sint autoritatis, intelligunt qui illa

---

8 septimo : sexto *B* || 15 Innititur : innitur *A* || 22 polleant : præpolleant *B* || 27 iste *om. C.*

5-23 *Sum. theol.,* Ia, q. 1, a. 8 || 8-10 *Acta,* XVII, 28 || 10 Aratus, *Phænomena,* 5 || 18-23 Augustinus, *Epist. 82,* 3.

quotidie mecum audiunt in scholis nunc impugnari nunc reprobari. Veterum doctorum, quorum primaria est autoritas, dicta semper scholastici reverenter suscipiunt et ea non negant, sed semper exponunt et in omni disputatione salvare conantur. Thomæ nullibi hunc honorem exhiberi adhuc vidimus, nisi forte apud suos qui nituntur eum præferre Hieronymo. Et nos quoque ab adolescentia ad istam usque ætatem inter dialecticos, philosophos ac theologos versati eorum familias novimus et clientelas intelleximus et opiniones aliquando enarravimus. Audire non pigeat quod erit operæ precium audivisse, quam scilicet sententiam Thomas in se et in alios ecclesiæ doctores ipse tulerit in *Quolibet duodecimo,* quæstione vigesima septima. Ait enim sic : *Ad primum... dicendum quod gratiæ gratis datæ non sunt habitus, sed sunt quidam motus a spiritu* scilicet. *alias si essent habitus, propheta quando vellet per donum* prophetale *revelationem haberet quod falsum est. et ideo de aliquibus occultis revelandis aliquando tangitur mens a spiritu sancto et aliquando non, sed aliqua eis occultantur.* Et paulo *infra : hoc tamen* est tenendum *quod quicquid in sacra scriptura continetur verum est,* et *qui contra hoc sentiret esset hæreticus. Expositores autem in aliis quæ non sunt fidei multa ex sensu suo dixerunt et ideo in his* potuerunt *errare.* sed *dicta expositorum necessitatem non inducunt,* ut *necesse sit eis credere, sed solum scriptura canonica quæ in veteri* et... *novo testamento est.* Sic Thomas. Ex quo patet ipsum Thomam licet sit relatus inter sanctos non omnia habuisse a spiritu sancto, sed ex suo sensu multa dixisse, in quibus errare potuerit tanquam homo. Non condidit igitur Thomas ut ipse confitetur scripturam canonicam,

---

2 quorum *in marg. add. A* || 9 ac : et *B* || 11 audire *BD* : audiri *AC* || 11-12 operæ precium *in marg. add. C* || 30 multa dixisse *BD* : dixisse multa *AC* || 32 ut ipse confitetur *suprascr. D.*

14-28 *Quodl. XII,* a. 26.

sed prophetæ, sed apostoli, sed evangelistæ. Sic igitur inconsulte, sic imprudenter, sic immoderanter hi Thomam exaltant, ut eum videri faciant arrogantem, et inferunt ei pro laude ignominiam, pro honore contumeliam. In eum gradum Thomam etiam nolentem intrudunt, unde cum honoratior eo supervenerit, cum rubore depellendus sit. Anserem inter cygnos, graculum inter pavones statuere quid aliud est quam anserem et graculum deridere ? Nec dicat malus interpres, quod pro stomachi cruditate scio quosdam dicturos, me nequiter anseri et graculo Thomam comparare. Non dicuntur hæc in Thomam qui fuit vitæ venerabilis et doctrinæ singularis, sed in eos quorum perversum est iudicium, contumax ingenium, qui obstipo capite dura cervice rectitudinem veritatis ad pravitatem sui sensus conantur inflectere.

Quæ sit causa huius pravi iudicii

Causam vero tam arrogantis temerariique iudicii puto esse nimium amorem sui usque ad contemptum proximi. Sua sic amant ut aliena legere non dignentur, legi non patiantur. Suis tantum assueti remanent in aliorum perpetua ignorantia, et omne quod Thomæ non est cum suspicione legunt. Indicem in manu ferunt, quicquid occurrit explorant, ad indicem confricant. Si Thomæ colorem præ se non fert, mox damnant execrantur eiiciunt Thomamque suum extollunt, ut cum eo extollantur, cunctis Thomam præferunt, ut cunctis præferantur. Facit amor si est immoderatus, sicut et ceteræ perturbationes, caliginem in intellectu, et homines eos etiam qui cordati circumspectique habentur, nisi vigi-

1 igitur *om.* *D* || 3 ut : et *C* || faciant : faciunt *AC* || 5 etiam nolentem *in marg.* *D* || Thomam *om.* *AC* || 14 obstipo : obstipe *B* || 17 De causa mali iudicii istorum religiosorum et Petro Aponensi *D* || 20 flocci pendentes (*post* aliena) *add.* *D* || 22 perpetua *om.* *D* || 23 indicem : invicem *C* || 26 Thomamque : Thomam *D* || 29-p.148,1 caliginem... obliquat *in marg.* *D*.

lantissime caveant, a recta via veritatis obliquat. Unde Aristoteles, in *Ethicis,* concludit ignorantes esse qui peccant. Nam cum perturbationi lora permittimus, in nobis obscuratur intellectus ; cœcus homo sequitur appetitum quasi equus magistrum popismatibus et manu blandientem. Insurrexerunt olim quoque contra Petrum Aponensem, ut ipse testatur in eo libro cui titulus est *Conciliator,* quadragesima octava differentia. Nam cum virtutem formativam poneret in semine, putaverunt eum desipere velle et existimasse animum non creari sed de materiæ potentia educi et de paterna anima traduci. Hoc autem attentarunt quod sui Thomæ doctrinam ignorarent. Ipse namque cum in aliis locis tum maxime in *Prima Parte,* quæstione ultima, dicit semen a forma generantis habere virtutem quam medici vocant informativam. Et *Quolibet sexto,* quæstione quinta, in responsione ad tertium argumentum dicit : *ad conceptionem humani corporis duo* concurrere, materiam *ex qua formatur* quam vocat Augustinus *corpulentam substantiam* et vim formativam *quæ conceptum format* quæ ratio seminalis dicitur ab Augustino. Volunt namque peritissimi medici tres spiritus esse in spermate, scilicet vitales naturales et animales, et ex eorum mixtione fieri alium quendam spiritum prædictos virtute continentem, quemadmodum ex elementorum mixtione resultat corpus, in quo etsi non elementorum formæ, vires tamen manent. Spiritum autem istum tres prædictos ita continentem dicunt formativam virtutem, quæ

---

4 in nobis... cœcus *suprascr. D* || 4-5 sequitur appetitum *suprascr. D* || 5 pipismatibus *C* || 9 firmativam *C* || 10-12 et... traduci *in marg. D* || 10 existimasse : putare *D* || 12-13 hoc... namque *suprascr. D* || 12 sui *om. D* || 13 in *BD : om. AC* || 16-21 quolibet... Augustino *in marg. D* || 17 responsione : responsorio *C* || 23 vitalis naturalis et animalis *D* || 27 vires tamen manent *suprascr. D* || 27-28 spiritum... virtutem *in marg. D.*

1-3 Cf. *Eth. Nic.*, III, 2 || 7-8 PETRUS DE ABANO, *Conciliator,* differentia 48 (éd. Venise, 1565, f. 71v) || 14 Cf. *Sum. theol.*, Ia, q. 119, a. 2 || 16-21 *Quodl. XII*, a. 26. Cf. AUGUSTINUS, *Quæstiones in Heptateuchum,* II, 21 (*PL,* 34, 602).

formando embryoni membrisque gignendis est præfecta et intelligentiæ cuiusdam gerit officium. Non possum præterire locum alium ex Thoma clariorem quem nunquam legerant impugnatores isti. Ipse namque respondens *ad articulos Joannis Vercellensis Prioris Generalis Prædicatorum,* ad unum eorum sic inquit : *Trigesimus... articulus est an illud verbum philosophi de animalibus,* libro decimo septimo, capitulo sexto... *corpus spermatis cum quo exit spiritus qui est virtus principii animæ qui est separatus a corpore et est res divina et talis dicitur intellectus sic possit vel debeat exponi, idest : ille spiritus seu virtus formativa dicitur intellectus per similitudinem, quia intellectus operatur sine organo, ita illa virtus. Dicitur quod illam auctoritatem... hoc modo exponit Commentator eius* septimo *Metaphysicæ, nec dicitur res divina quia sit per essentiam deus, sed per quandam similitudinis participationem, sicut quodlibet magnum et admirabile solet dici divinum, nec video* qualiter *pertineat ad doctrinam fidei qualiter philosophi verba exponantur.* Sic Thomas. Suspicati sunt igitur virum sapientissimum Petrum inquam Aponensem sic de natura disserentem de rationali anima male sentire et iccirco multis affectum incommodis papam appellare coegerunt qui mox eorum sedavit ineptias. Scimus ante duos annos populum Firmanum disceptationibus eorum de conceptione iteratis ita provocatum ut populi seditione suscitata concursum sit ad conventum eorum et in ecclesiæ valvis ignis missus. quid vero Bononiæ coram domino et patre meo Prospero Cafarello episcopo As-

---

2-20 non possum... sic Thomas *in marg. D* || 15 septimo : septime *AC* || 21 Petrum inquam Aponensem *om. D* || 23-24 papam... ineptias *in marg. D* || 27-28 Concursum... missus *in marg. D.*

4-20 *Responsio ad Fr. Ioannem Vercellensem... De articulis XLII,* a. 33 *(Opuscula theologica,* ed. Marietti, 1954, I, n. 806, p. 217) || 7-11 Cf. ARISTOTELES, *De historia animalium,* VII, 7, 586a15-16 || 14-15 *Locum Averrois invenire non potui.*

culanensi qui adhuc superest sit actitatum, quantum ab omnibus religiosis pro conceptione sit in eos inclamatum, referre possem ego qui aderam, sed causa brevitatis consulte prætereo.

Quod agant contra decus ecclesiæ

Conantur imprudentes et usurpata nescio qua sua autoritate superbi auferre proprium decus ecclesiæ, varietatem scilicet illam de qua dicitur in *Psalmo: Astitit regina a dextris tuis in vestitu deaurato* circumamicta *varietate.* Supra modum sibi placentes et propriæ laudi male consulentes destruunt illud propheticum dictum : Transibunt multi *et multiplex erit scientia,* et quasi mare utribus includentes volunt immensum pelagus doctrinarum ad unicum ingenium Thomæ coarctare. Dementes et plus quam dici possit incircumspecti ceterorum ignominiam statuerunt fore gloriam suam, ac si lepusculi fortia generosaque animalia cupiant interire ut ipsi inter meticulosa principentur. At spiritus dei multiplex et penetrabilior omni gladio habens homines pro instrumentis ab infinito fonte veritatis novos assidue rivulos profert, et sapientia quæ pro delitiis habet esse cum hominibus omnibus quasdam veritates tanquam commune pabulum communicat ut ea quæ vulgo credenda proposuit. Quædam habet necessaria minus, danda non omnibus, sed his tantum qui per contemplationem se in digitos attollunt et caput animæ, rationalem scilicet partem elevant et fixa mentis acie vehementius intuentur. His quoque non æqualiter,

---

1 qui adhuc superest *in marg. D* || sit actitatum *suprascr. D* || 5 Quod salva fide decora et ecclesie conveniens sit doctorum varietas *D* || 6-p.151,12 conantur... doctorem *in marg. D* || 7 superbi : superbissime *B* || 20 homines pro instrumentis habens *D* : habens homines pro instrumentis mentis *ABC* || ab *C* : a *AB* ex *D* || 21 rivulos : rivos intelligentie *D* || 22 hominibus : filiis *D* || omnibus : *om. B* hominum *D* || 23 omnibus (*post* pabulum) *add. B* || ut : et *AC* || 24 vulgo *rep. A.*

8-10 *Ps. XLIV,* 10 || 12 *Daniel,* XII, 4.

sed pro captu, pro industria, pro studio, pro labore et, quod maximum est, pro arbitrio suo lumen infundit. Ab inexhausto igitur sapientiæ thesauro semper aliquid novæ lucis erumpit, quo maiestas ecclesiæ catholicæ novo et vario decoretur ornatu. Unde et varius fuit antiquorum quoque doctorum sensus, et non una interpretatio scripturarum. Fecit hoc deus ut ostenderet se incomprehensibilem et suæ sapientiæ non esse mensuram. Est ergo spiritus dei torrens perpetuus et redundantissimus nec uno ut isti volunt alveo capitur, omnia irrigat ingenia, omnes complet intellectus. Quis ergo ista considerans velit unum doctorem omnibus aliis exclusis in ecclesia legi ? At isti aliis obmutescentibus faciunt in ecclesia loqui solum Thomam. Quod si forte aliorum quispiam aliter loquitur, proclamant hæreticum, et paradisi fontem non ut scriptura inquit in quatuor, sed in unum prædicant derivari alveum non advertentes quod doctores antiqui non solum sæpe varia, sed etiam contraria tradiderunt. Dicit Hieronymus legis veteris abrogandæ et novæ promulgandæ duo tantum tempora fuisse et nullum intermedium. Addidit Augustinus tempus medium, scilicet quo impune licuerit et antiquæ legis et novæ præcepta pro arbitrio voluntatis amplecti. Putat Augustinus omnes qui tum vivi erunt tempore iudicii morituros, Hieronymus autem vult eos immortalitate supervestiendos, uterque pie uterque scite, felicius tamen Augustinus utpote cuius fuerit postmodum magis ab ecclesia laudata sententia. Cum ergo quispiam doctorum more hominum deviat a veritate, cum errat labitur atque decipitur, hoc ideo fit quod deus ei non assistit. Non assistit autem ut ostendat veritatis cogni-

---

2 infundit : infundat *B* || 6 et *om. AC* || 13 omnibus (*ante* aliis) *add. D* || 14 forte *om. D* || 15-18 et paradisi... advertentes quod *suprascr. D* || 19 contraria tradiderunt : aliquando contraria sensere de scripturis *D* || 23 et novæ... voluntatis *suprascr. D* || 25 autem : aut *A* || 28-p.152,6 cum ergo... a nobis *in marg. D.*

tionem donum dignationis esse divinæ, non inventum fragilitatis humanæ. Quod sancti intelligentes aiunt : *si quis... indiget sapientia, postulet a deo,* ut suæ inopiæ memoria humiliati divinis illustrationibus exaltentur, et sic demun intelligant, quod tota sufficientia nostra sit a deo et non a nobis. Non igitur ægre ferendum est alios nobis in divinæ veritatis cognitione præferri. Eius enim notio donum dei est, gratia gratis data est. Propterea Paulus inquit : *non* est currentis neque volentis *sed miserentis... dei.*

De eo quod dicunt Thomæ responsum a Christo

Dicunt Thomæ responsum a Christo : bene scripsisti de me Thoma. Si voluero cum quibusdam eorum cavillari, respondebo Thomam quædam, non omnia bene scripsisse. Aiunt enim dialectici particularem sequi ex indefinita. Si studuero eos penitus effingere et eorum paulisper personam induere vultu composito subridebo et in utramque aurem capite vibrato dicam illud somnium fuisse. Sic enim ipsi taxant aliena. Dici etiam potest Thomam de Christo bene scripsisse, sed non de matre Christi. Sed omissis talibus sycophantiis clare et ingenue dicam quod sentio. Thomas bene scripsit, sit istud confessum, ne a Christo videamur dissentire. Non tamen ex hoc habent Thomam inter doctores tenere principatum. Cum hoc stat enim alios bene scripsisse, melius scripsisse, optime scripsisse.

---

11 Responsio ad eos que dicuntur de confirmatione Thome doctrine per Christum *D* || 13-26 Si voluero... scripsisse *in marg. D* || 13 quibusdam : eis *D* || eorum : illorum *C* || 15-16 particularem sequi ex indefinita : sequi indefinita ex singulari *D* || 21 omissis talibus : his omissis *D* || 21-22 sycophantiis clare et ingenue *om. D.*

3 *Jac.,* I, 15 || 9-10 *Rom.,* IX, 16.

Quod etiam doctores minus illustres possunt optime de multis sentire

Sicut inter artifices sic inter scriptores gradus invenies et, ut Hieronymus autor est, in omni genere et conditione sunt optima permixta pessimis. In *Codice* de veteri iure enucleando lege prima Triboniano magistro quæstori sacri palatii Justinianus imperator ita loquitur : *non omnes in omnia, sed certi per certa vel meliores vel deteriores inveniuntur. Sed neque ex multitudine autorum quod melius* est aut æquius *iudicatote, cum possit unius* forsan *et deterioris sententia et multos et maiores in aliqua parte superare.* Sic imperator. Concedimus ergo Thomam, quamquam id a plerisque sit negatum, fere ubique bene sentire. Sit apud nos quibus est consilium omnes honorare contentus hac laude. Quod si in quibusdam humano more lapsus deprehenditur, nolo tamen eum conviciis petere, volo eum vereri et de ecclesia bene meritum confiteri et per illud excusare. Fas opere in longo quandoque obrepere somnum. Non obiicimus ei locos quos reprobavit Guilielmus Marensis nec qui in gymnasio Parisiensi sunt damnati. Tacemus ducentum eius contradictiones quas Petrus Bergomas tollere laboravit. Per me sint omnia protinus alba, nulla mihi lis est cum Thoma, quin potius pro Thoma contra violatores eius pugnavimus.

---

1 *post* quod *interrumpitur C* || Iterum de doctorum varietate quod utilis et decora sit ecclesie *D* || 3 sicut inter artifices sic *in marg. D* || 3-4 gradus invenies *suprascr. D* || 6 Tribuniano *codices* || 17-22 eum conviciis... contradictiones *in marg. D* || 24 cum Thoma *suprascr. D.*

5-12 *Codex,* I, 17, 1, 5-6 || 20-21 Sc. *Correctorium fratris Thomæ* || 21 Sc. *Articuli Parisienses* annorum 1270 et 1277 || 22-23 Sc. *Concordantia conclusionum in quibus angelicus doctor Sanctus Thomas de Aquino videtur sibimet contradicere.*

Exemplo philosophorum quantum valeat concertatio doctorum

Libet aliquantisper ab Hierusalem in Hierico, hoc est a sacris litteris ad studia transire gentilium, ut exemplo illorum discant nostri ferre multiplicem viam doctrinarum. Quod si inter eundum vulnerer a latronibus, sanabit me ille Samaritanus qui genus humanum sanare dignatus est. Si vero supersticiosi morosi dyscoli atque difficiles critici nostri contra garriant non debere divina cum humanis et cum sacris profana misceri, respondemus primum sacros doctores, Thomam quoque suum frequenter id factitasse, ut pote qui sapere videtur ex solo Aristotele, sicut plerique dederunt ; deinde non esse profanum quod dei donum vocetur a sanctis. At cognitio veritatis et cætera intellectus ornamenta gratiæ gratis datæ dicuntur a nostris. Et Jacobus apostolus *omne datum optimum et omne donum perfectum* dicit a luminum patre descendere. Dona autem perfecta sunt quæ inter animi, non corporis aut fortunæ bona computantur. De ipsis enim Christus dicit : *operamini non cibum qui perit.* Meminisse etiam debent quantum Ietro gentilis, ut libri *Exodi* testatur historia, contulerit Mosi principi Judeorum, et ut quam plurima docuerit, quæ communi saluti et bene ac salubriter administrandæ reipublicæ conducebant. Admonendi etiam sunt dici ab Augustino fidei hyperaspiste veritatem ubicunque reperiatur dei nostri esse. Veniam igitur ad philosophorum studia perscrutanda. Quid oro vos o disciplinæ ac veritatis amatores, quid inquam sic ornavit

---

1-2 *in marg. A om. D* || 3-28 libet... perscrutanda *in marg. D* || 12-13 ut pote... dederunt *om. D* || 13 definitio *AB* : sicut *scripsi* || 28-29 oro... inquam *suprascr. D.*

17 *Jac.,* I, 17 || 20-21 *Ev. Joh.,* VI, 27 || 22. Cf. *Exod.,* XVIII, 1-12.

Athenarum gymnasium ut sectarum illa diversitas et ingeniorum mutuo collisorum tanta certamina, ex quibus in dies veritas erumpebat ? Marcet in otio sine adversario virtus inquit Firmianus. Pythagorici Socratici Academici veteres atque novi Stoici Cynici Peripatetici diversa sentiendo, simul colluctando, semper conflictando tantum profecerunt ut Aristotele teste si singulorum labores in unum redigantur in grandem veritatis acervum evadant. Et Cicero, in secundo *Tusculanarum,* inquit : *in ipsa enim Græcia philosophia tanto in honore nunquam fuisset, nisi doctissimorum contentionibus dissensionibusque viguisset.* Et ut rei summam paucis aperiam, tantum valet animorum certamen et exercitium ad inveniendam veritatem quantum agricultura ad frugum proventum. Unde et in *Problematibus* Aristoteles inquit nos cum disputamus esse acriores quam cum per nos aliquid cogitamus. Nam tunc imminente nobis adversario vires animi colligimus ad resistendum cautius, ad pulsandum fortius, sicut in prœlio multi, qui in pace videbantur imbelles, ingruente periculo pugnacissimi fiunt ; et medicorum sententia est virtutes naturales cum vim patiuntur fieri fortiores.

De sectis philosophorum et theologorum

Postquam suscepta disputatio nos adduxit ut philosophorum mentionem haberemus, operæ pretium est audire antiquas eorum familias et in eis mirari quam debeas imitari tantam inundationem studiorum. Quod quum fecero, subiiciam similem theologiæ progressum

---

2-3 ingeniorum... erumpebat *suprascr.* *D* || 7-8 si... grandem *suprascr.* *D* || 9 acervum convenerint (?) *suprascr.* *D* || 9-12 Cicero... viguisset *in marg.* *D* || 21-22 et medicorum... fortiores *om.* *D* || 23 de sectis *AB* : de desectis *D* || 27-p.160,1 quod quum... theologorum *in marg.* *D.*

3-4 Cf. LACTANTIUS, *Div. Inst.*, IV, 29 (*PL,* 6, 443) : ut virtus nulla sit, si adversarius desit || 7-9 Cf. *De anima,* I, 2, 403b21-24 ; *Metaph.*, I, 1, 981a5-7 || 9-12 *Tusc.*, II, 2, 4 || 15-17 Cf. *Problem.*, XVII, 2, 916b20 et 8, 917b4.

et principales familias theologorum. Fuere nanque bifariam divisi sapientes duæque principales communesque sectæ, Italicorum scilicet et Ionicorum. Italici a Pherecydis discipulo Pythagora derivati, qui ut plurimum philosophatus est in Italia. Ipse prior se philosophum appellavit, cum Sicyone Leontem Philasiorum tyrannum alloqueretur. Ante illum qui rerum causas inquirebant, appellabant se sapientes atque sophistas, quod nomen teste Laertio ad poetas quoque translatum est. Ionicorum princeps fuit Thaletis Ionici discipulus Anaximander, qui spheram construxit, primus etiam qui terræ marisque circuitum descripsit. Et hæc quidem in Clitomachum Chrysippum et Theophrastum, illa vero desiit in Epicurum. Et hi omnes trifariam divisi sunt. Nam aliqui physici, nonnulli ethici, quidam vero fuere dialectici. Physica sola usque ad Archelaum viguit, qui physicus est appellatus et physicam Athenas ex Ionia traduxit. Ethica vero incepit a Socrate Archelai discipulo, dialectica a Zenone. Ethica sectas habet decem : Academiam quæ triplex est, primam Plato, mediam Arcesilaus, novam Lacydes instituit, Cyrenaicam Aristippus Cyrenaicus, Eliacam Phedon Eliensis, Megaricam Euclides Megarensis, Cynicam Antisthenes Atheniensis, Eretricam Menedemus Eretriensis, dialecticam Clitomachus Calcedonensis, Peripateticam Aristoteles Stagirita, Stoicam Zeno Cittieus, Epicuream Epicurus introduxit. Fuit similis quidam theologiæ nostræ progressus, et Christianæ metaphysices eodem fere modo propagata successio longe lateque diffusa est et per angustos duodecim articulorum rivulos egressa crevit in immensum pelagus scripturarum. Apostoli primi Christi discipuli, etsi forte sermone imperiti, sed

---

4 disciplo : discupulo *A* || 6 Philasiorum *codices, i. e.* Phliasiorum || 13 Clitomachum : Clitoniachum *AB*.

1-27 Cf. Diog. Laert., Procemium || 5-8 Cf. Diog. Laert., Procem. 12.

se preferunt. Sic Thomam cunctis doctoribus quotquot
ab initio nascentis ecclesie floruerunt [illegible]
anteponere quod quam improbum quam impudens sit
et arrogans intelligit ipse deus qui aliorum labore
[illegible] Declarabimus et nos
[illegible] conclusionum Petri probationem per
[illegible] Sed preferant. Nam de huiusmodi
presidentia loquemur inferius modo sineret
alios subsequi et ex sententia loqui alios mittere
non [illegible] silentium indicunt de subselliis
exturbant. solum Thomam audiunt. omnes alios
nanci putant nec diobolares existimant [illegible]
[illegible] explodunt. Thomam putant ad summam
disciplinarum omnium perfectionem pervenisse
et in omni doctrine genere [illegible]
[illegible] posse altius progredi negant humanum
ingenium in supremo nature gradu collocant.
hominum specimen dicunt. et [illegible] de ma
[illegible]
[illegible] si faciunt quid stultius si non faciunt
quid aliud ita parvipendunt ut legere non
dignentur. quid [illegible] tanto supercilio respuunt
quasi penitus fuerint a natura [illegible]
gratia derelicti [illegible]

[illegible]

Fig. 3. Mantoue, Biblioteca Comunale, *Cod. G II 18,* f. 18v. Photo Giovetti. BAPTISTA MANTUANUS, *De sanguine Christi.* Page du texte de la section qui correspond à *l'Opus aureum in Thomistas,* avec des additions et corrections autographes.

1502. 1. Mag.º

Bologna

Ill.ma et Excellent.ma d.na benefactrice nra singularis. Non poria explicar

q.to dispiacere havessi l'anno passato di no poter satisfare al vostro

s.mo desiderio di v.ra S. Et ringrazio q.lla che la se dignasse di

haver bona patientia como richiedeva il caso. Al p.nte no havendo

ancora dato la fede ad alcuno benchè milanesi et tutto el consi

glio del re habiano questo medemo dimandato, sono contento di

cio mi scrive V. S. pur l.a lo asenso del padre frate Pietro

prior qui a Mantoa. Et tengo p. certo che la sua p.sona

contentassi, sapendo lobligazion che havemo cu V. Ill.ma S. et

cu el suo Ill.mo consorte. Ala q.le devotamente mi raccomando.

Bononie die prima may 1502.

C. Ill. ac Exc. D. V. — Jo(hannes) Baptista Mant(uanus) Carmelita, vester servitor

S.

Fig. 4. Mantoue, Archivio di Stato, *Archivio Gonzaga E XXX 3*. Photo Giovetti. Lettre autographe de Baptista Mantuanus à Isabella Gonzaga, datée de Bologne, 1er mai 1502.

non scientia, nudis verbis nudam theologiam, hoc est ut Paulus inquit *Christum crucifixum,* prædicantes mundum in melius reformare cœperunt. Et quoniam usque ad Constantinum Magnum Romanorum imperatorem assiduis persecutionum fluctibus cymba Petri vexata est et propterea non potuere concilia synodique congregari, subintraverunt hæreses et pseudoapostoli puritatem apostolicæ doctrinæ maculantes, de quibus Augustinus uno libello multa complexus est. Aperta mox per Constantinum fidei semita cœperunt Christiani liberius philosophari. Tum igitur Israel fugiens de Aegypto, hoc est Christianus populus a persecutione, vasa aurea et argentea non pauca mutuatus a gentibus tanquam ab iniustis occupatoribus in suam possessionem vendicavit. Tum gentilium disciplinas ad fidei munimen simul et ornatum converterunt, omnia quasi paganorum studia quia id per otium licebat ad Christi obsequium perduxerunt. Tum theologia nostra gentilium historiis circumamicta, ditiore cultu vestita, fimbriis redimita, myrrha gutta et unguentis delibuta. Paulo ante quidem floruerant nonnulli disciplinis omnibus eruditi ut Quadratus Origenes et Cyprianus. Sed tum maxime doctores velut agmine facto qua data porta ruunt. Tum Tertullianus, Arnobius Arnobiique discipulus Lactantius Firmianus, Hilarius Pictaviensis, Eusebius Cæsariensis, Athanasius Alexandrinus, Basilius Magnus, Ioannes Chrysostomus, Gregorius Nazianzenus, Optatus Aphricanus, Epiphanius Cyprius, Cyrillus Hierosolymitanus Carmelita, Apollinaris Laodicenus, Didymus Alexandrinus, Ambrosius Romanus, Hieronymus Stridonensis, Augustinus Carthaginensis gentilium

---

17 licebat : licebit *B* || 17-18 ad Christi obsequium perduxerunt *in marg. D* || 19-20 vestita... delibuta *in marg. D* || 29 Carmelita *om.* D || 30 Romanus *suprascr. D* || 31 Stridonensis *suprascr. D* || Carthaginensis *suprascr. D*.

2 *I Cor.*, I, 23 || 9 Cf. AUGUSTINI *Enchiridion*.

supellectilibus onusti prodierunt et peregrina spolia et quasi Attalicas opes in Christiana æraria comportarunt. Nec simplici solutaque oratione contenti poetica quoque, ne quicquam Christo desit, ad agni nuptias adduxere viri præstantissimi Paulinus Nolanus episcopus, Juvencus, Prudentius, Sedulius, Damasus, Ausonius, Arator, Boetius, Sidonius Arvernensis episcopus et alii posteriores, et hæc est theologorum secunda expeditio. Sub Carolo Magno Romanorum imperatore suadente Alcuino viro doctissimo ipsius Caroli præceptore scientiarum studia ex Athenis ut aiunt ad Parisios translata cœperunt quantum rhetoricæ venustatis admittere tantum philosophicæ dignitatis acquirere. Tum theologia cuius Galli fuere studiosi philosophiæ studiis elevata mathematicas artes, metaphysicen quoque et omnes naturales et morales disciplinas pervagata tertium quoddam decus adepta est, per quod in eam, sicut lex civilis in canones sacros, omne sapientiæ genus intravit, et tum incepit sortiri non fidei solum, sed etiam scientiæ nomen et aspectum. Supervenit enim Petrus Novariensis Parisiorum episcopus Gratiani frater, qui quasi alter Aristoteles prædecessorum vagas opiniones et disciplinam inconditam subtilissime digessit et quasi de chao et de rudi massa patrum sententias educens quibusdam limitibus diremit et optimo quodam ordine excogitato per compendium ad omnium disciplinarum cognitionem duxit. In primo namque libro ubi de deo agitur metaphysicen tractat ; in secundo ubi de mundi rerumque creatione loquitur naturalem philosophiam astronomiamque complectitur ; in tertio qui et Christi incarnationem et spiritus sancti dona et beatitudines et theologicas virtutes enarrat ethicen inclusit ; in quarto vero ubi sacramenta novæ legis exequi-

---

3 poetica : poeticam *D* || 5-6 Paulinus Nolanus episcopus *suprascr. D* || 6 Sedulius *D* : Sedulus *AB* || 7 Sidonius Arvernensis episcopus *in marg. D* || 11 ut aiunt *del. D* || 17 adepta... eam *in marg. D* || 27 duxit : ducit *suprascr. D* || 33 vero *om. A.*

tur, veteris pariter et novi testamenti documenta perstrinxit et pertractavit. Inter hæc quatuor Petri volumina quasi apes intra favos doctores innumeri studiorum suorum nectar includunt, et hi usque adeo profecerunt, ut non solum dici possint philosophiam eventilasse, verum etiam correxisse et locupletasse et quodam modo ex integro invenisse. Hi quoque trifarian sunt divisi sicut et philosophi. Sunt nanque quidam qui a rebus, sunt alii qui a conceptibus, sunt etiam qui a nominibus nominentur, de quibus singulatim pertractare longum esset et supervacaneum.

Ex uberrimo ergo theologiæ fonte prodiere rivi amnesque quam plurimi, qui de terra ecclesiæ ferunt infinitam frugum ubertatem. Et quia est dictu pæne impossibile quam variæ scholæ, quam multiplices sectæ profluxerunt, tres tantum memorabo. Henricus Gaudanensis, Thomas Aquinas et Joannes Scotus videntur fuisse illustrium sectarum capita clariora. Henrico quem doctorem solemnem appellant inest quædam veneranda sublimitas nescio quid Platonicum redolens, Thomam vero commendat meditata gravitas, solida æqualitas, enodis simplex et aperta doctrina. Joannes Scotus vegetis oculis, acri atque acuto ingenio longe supra hominem se attollens vix a sudantibus theologis intelligi potest. Sunt et Francisco

---

1-2 perstrinxit... inter *suprascr. D* || 5 dici... philosophiam *in marg. D* || possint *D* : possent *B* possunt *A* || 11 et supervacaneum *AB* : et a proposito nimis alienum *D* || *Post* supervacaneum *titulum add. B* : De tribus scholis theologorum principalibus || 17 Gaudanensis *codices,* i. e. Gandavensis || 18 fuisse : esse *B* || 22 æqualitas *AB* : æquabilitas *D* || simplex et *in marg. D.*

19-p.164,2 Cf. Joh. Picus, *Oratio* (*Opera,* Basileæ, 1572, p. 325) et *Apologia* (*ibid.,* p. 118) : Est in Joanne Scoto vegetum quiddam atque discussum, in Thoma solidum et æquabile, in Ægidio tersum et exactum, in Francisco acre et acutum, in Alberto priscum amplum et grande, in Henrico ut mihi visum est semper sublime et venerandum.

Maroni, Ægidio Romano, Petro Aureolo suæ prærogativæ. Inest Joanni Baconi Carmelitæ quoddam discussum firmum et inconcussum iudicium, Guidoni Perpenianensi item Carmelitæ multivaga locuples et elaborata scientia, Paulo Perusino compendiaria gravis et docta fertilitas. Hos et alios innumerabiles omnium ordinum doctores nemo unquam satis digne laudare sufficiat, quos pro Græciæ sapientibus et gentilium philosophis, pro Chaldeorum et Persarum Magis, pro Gallorum Druidis, pro Ægyptiorum sacerdotibus, pro Indorum gymnosophistis, Bragmanis et Samaneis, pro Iudeorum prophetis et scribis et Phariseis habet et honorat frequenter ecclesia. Hos velle dissipare nihil est aliud quam operarios ad culturam dominicæ vineæ conductos revocare. Istorum ora obstruere est gratiæ celestis canales restringere. Lites enim eorum tritura quædam est scripturarum et veritatis catholicæ dives et opulenta mercatura. Hæc igitur breviter de Christianorum theologia dixerim. Veterum autem hoc est gentilium theologorum primus fuit Hermes ille Ægyptius qui quod maximus et philosophus et sacerdos et rex fuerit Trismegistus appellatur, cui successit Orpheus Thracius Oeagri filius eius gratia profectus in Ægyptum, Orpheo Aglaophemus, Aglaophemo Pythagoras, Pythagoræ Philolaus, Philolao Plato qui inventam a Trismegisto theologiam summa ingenii ubertate provexit et propterea theologus appellatur a nostris. Sed de his alibi clarius copiosiusque disserendum.

---

10 Dryidis *AB* || 11 Bragmanis et *suprascr. D* || 12 et Phariseis *suprascr. D* || 13-15 hos... obstruere *in marg. D* || 13 hos : hoc *A* || 14 dominicæ : domicæ *A* || 16 restringere : restingere *A* || 17-28 catholicæ... disserendum *in marg. D*.

19-28 Cf. Marsilius Ficinus, *Argumentum in Mercurii Trismegisti Pimandrum* (*Opera,* Basileæ, 1576, II, p. 1836).

De doctorum prærogativis

Quod si ægre ferunt quod plerosque dixerim Thomæ in multis præferendos, doleo eos sic esse affectos ut veritatem pati non valeant nec existiment me propterea Thomæ inimicum qui talis ac tantus est ut iam omnem invidiam superarit, ut extra aleam positus sit et ut iacula omnia possit deridere. Et quanquam Joannis Scoti disciplina me magis a iuventute delectarit, et quod eram a præceptoribus sic persuasus et quod re vera plus nervorum videbatur habere, nunquam tamen potui Thomam non amare. Placet longe plus Scoti sententia de entis univocatione, de intellectus et voluntatis obiecto, de voluntatis præsidentia, de praxi, de attributorum distinctione, de beatitudine, de individuatione, de unica rerum corporearum materia, de pluritate instantium in fluxu temporis, de theologiæ subiecto, de beatæ virginis conceptione, de angelorum sub una specie pluralitate. Multa alia consulto prætereo ne sim adversariis onerosus. Eos tamen in hoc consolabor quod nihil de Thoma dicimus, quod de Ambrosio Gregorio Augustino Hieronymo Hilario Cypriano Origene Basilio Chrysostomo Damasceno Gregorio Nazianzeno Didymo Cyrillo Lactantio Arnobio Eusebio Rufino ceterisque doctoribus tam græcis quam latinis dici non possit. Quis enim sic humanæ naturæ mensuram excessit ut gloriari possit se tenere in omnibus principatum ? Demens quicumque se sic extollit, tantum de se præsumit, usque adeo

---

1 Quod non sit inconveniens multos doctores Thome preferri et de prestantia doctorum *D*. *Præcedit capitulum pæne 5 paginarum omnino deletum cui titulus est* : Comparatione rerum naturalium ostenditur esse debere plures sectas doctorum || 2-3 quod plerosque... præferendos *suprascr. D* || 6 superaverit *D* || ut extra aleam positus *in marg. D* || sit et ut iacula *om. D* || 11 Scoti : Stoici *A* || 13 præsidentia *ex* excellentia *corr. D* || attributorum *BD* : articulorum *A* || 14-16 de unica... temporis *in marg. D* || 18-19 ne sim adversariis onerosus *in marg. D* || 20 Magno (*post* Gregorio) *suprascr. D* || 21 Origene *in marg. D* || 27 se sic : sic se *B*.

sibi placet. Magna hominis perfectio propriæ imperfectionis est agnitio. Præstat in historiis et linguarum cognitione Hieronymus, Augustinus in solvendis ænigmatibus et in subtilitate disputandi, Gregorius in moribus, in gravitate castigati sermonis Ambrosius. De tribus primis doctoribus ita sentit *Glossa nonæ distinctionis decretorum* exponens capitulum illud *Ut veterum* et citans illud *Codicis* de veteri iure enucleando lege prima *non omnes in omnia sed certi per certa.* Verum est ergo illud Virgilii : *non omnia possumus omnes,* et id quod aliquando nos in Beatæ Catherinæ vita descripsimus : *Nemo est omnis homo, non omnes omnibus artes.* Et ut Vitruvius architectus inquit, multum fecit qui singulas artes mediocriter est assequutus. Et denique ut paucis expediam, tantæ imbecillitati humana mortalitas est subiecta, ut quicumque studet in omnibus excellere, in temeritate sola tandem excellat. Antiqui philosophi quorum in sapientia nomen est clarum, quamvis, ut Lactantius inquit, spretis publicis ac privatis actionibus quicquid laboris poterat impendi ad inquirendæ veritatis studia contulerint, non tamen in omnibus æque profecerunt. Sed ubi ascendit unus, alter descendit ; ubi surgit iste, cadit ille, quamquam sint æmuli ac eiusdem etiam rei studiosi. Et aliquando usu evenit ut ubi quispiam minus insudat, magis proficiat,

---

1-2 propriæ imperfectionis est *AB* : est propriæ imperfectionis *D* || 3 Hieronymus *in marg. D* || 4 subtilitate disputandi *in marg. corr. D* || 5 Ambrosius *suprascr. D* || 16 quicumque *BD* : quæcumque *A* || 21 studia *AD* : studium *B.*

2-9 *Glossa ordinaria in Decretum,* d. IX, c. *Ut veterum* : Augustino magis credendum est in disputationibus, Hieronymo in historiis et translationibus, Gregorius in moralibus præponitur, quia non omnes in omnibus, sed certi per certa, etc. || 8-9 *Codex,* I, 17, 1,5 || 10-11 *Ecloga,* VIII, 63 || 11-13 Baptista Mantuanus, *Secunda Parthenice,* II, 325 (*Opera omnia,* Bologne, 1502, f. 203v) || 13-14 Cf. Vitruvius, I, 1, 16 : satis abunde videtur fecisse qui ex singulis doctrinis partes et rationes earum mediocriter habet notas || 19-21 Cf. *Div. Inst.,* III, 1-2.

fitque contra id quod inquit Sallustius, *ubi intenderis ingenium, valet.* Similia enim sunt agrorum habitibus nostra ingenia. Nam sicut est ager qui propria uligine et naturæ benignitate sine multa diligentia fecundus est, sic ingenium videbis ad aliquam artium tam sequax et pronum, ut doctore non egeat, ut ab ea prosequenda frenari non possit. Quale Augustini fuit ingenium quem sola dialectica fecit discipulum. Contra aliud experiemur sterili agro simillimum et usque adeo contumax et infœlix, ut de ignorantia sua toto conatu non possit emergere. Conceditur Socrati cognitio moralium. Socrates enim prior ethicam dicitur induxisse. Scientia naturalium Aristoteli datur, de quo in primum *Physicorum* sic inquit Averois : *Aristoteles filius Nicomachi sapientissimus græcorum qui* scientias *invenit* et perfecit. *Invenit* quidem *quia* quod scriptum invenitur *ab antiquis* de scientiis *non est dignum quod sit pars* scientiæ nec principium. *Complevit quia nullus eorum qui sequuti sunt eum usque ad hoc tempus*... aliquid *addidit nec invenit* in dictis eius *errorem alicuius quantitatis et talem virtutem esse in* uno individuo *miraculosum et extraneum existit et* quod *hæc dispositio* in isto homine fuit dignior dici divina quam humana. Est Zenonis et Chrysippi dialectica. Chrysippus namque usque adeo dialectica fuit insignis ut dicerent, si apud deos esset dialectica, non aliam posse esse quam Chrysippeam. Theologiam Plato sibi vindicat, arithmeticam Pythagoras, geometriam Euclides, astronomiam ex antiquioribus Eudoxus Platonis comes et Hipparchus, ex iunioribus Ptolemeus, musicam Boetius et Timotheus,

---

1-2 fitque... valet *om. D* || 7-8 Quale... discipulum *in marg. D* || 10 de ignorantia sua *suprascr. D* || 12 induxisse *BD* : invenisse *A* || 13 primum : primo *B* || 19 1500 (*ante* aliquid) *add. D.*

1-2 Sallustius, *Catilina*, 51, 3 || 13-23 Averroes, *In libros Physicorum procemium* (Aristoteles, *Opera*, Venetiis, 1560, vol. IV, f. 2v).

medicinam ex antiquis Æsculapius, Democritus et Hippocrates, ex iunioribus Galenus et Avicenna. Ciceroni rhetoricam, Prisciano grammaticam, Virgilio poeticam, Livio et Sallustio cedimus historicam. Sed quid ego per multa vagari non cesso ? Nonne apostolus Paulus vas electionis varia esse dona discipulorum Christi *ad Corinthios* scribens ait ? *Alii quidem per spiritum datur sermo sapientiæ, alii autem sermo scientiæ secundum eundem spiritum,... alii gratia sanitatum in uno spiritu, alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum. Hæc autem omnia operatur unus atque idem spiritus dividens singulis prout vult.* Hæc et his similia dicuntur a theologis gratiæ non facientes habentem deo gratum, sed simpliciter gratis datæ. Ad aliorum nonnumquam magis quam ad habentium fructum ac profectum bonis et malis ista conceduntur. At gratia gratum faciens bonis peculiariter ita infunditur, ut eos esse faciat et simpliciter bonos et deo acceptos.

Quæ sint causæ tantæ varietatis in ingeniis hominum

Tot varietatum quæ in humanis cernuntur ingeniis causam peti oportet ex alto. Aliquando enim solus deus eius est auctor, nonnunquam adhibet angelorum obsequium, iuxta illud Commentatoris, in undecimum *Metaphysicæ* : Natura non agit nisi mota a causis prioribus, quæ sunt deus et intelligentiæ, et ibidem inquit opus naturæ esse opus intelligentiæ. Ut plurimum vero contentus cœli et astrorum ministerio, quæ sunt virtutis instrumenta divinæ, tantam varietatem in conceptibus

---

1 Æsculapius *om. D* || 20-21 Causa varietatis inter doctores *D* || 22 quæ... ingeniis *in marg. D* || 23 enim *suprascr. D om. A* || 28-30 vero contentus... divinæ *in marg. D*.

6-13 *I Cor.*, XII, 8-11 || 25-28 *Hunc locum invenire non potui.*

serit et hunc isti, illum illi disciplinæ addicit, et ita bonorum quæ ipse solus habet unitissima atque excellentissima in creaturis suis voluit divisa hinc inde lucere vestigia. Unde Aristoteles usque in cœlum veniens sed deum non inveniens inquit in *Meteoris* oportere mundum hunc inferiorem continuum esse superioribus lationibus, ut omnis virtus inde derivetur. Nam si in elementis quibus cœlum a terra separatur per vacui interfluentis hiatum rima fieret, clauderetur via cœlorum influxui et virtute astrorum terra destituta nulla frugum genera parturiret. Et Ptolemeus in *Centiloquio* : rerum inquit causas rimaturus primo cœlestia contemplare. Et Joannes Scotus quem subtilem vocant, in secundum *Sententiarum,* dicit corpora cœlestia, hoc est stellas, non signa esse tantum, sed etiam causas et influere in inferiorem mundum vimque habere in corpora simplicia quæ sunt elementa, in corpora mixtionis imperfectæ quæ sunt ros pruina nix grando cometæ venti terraemotusque et similia, in corpora mixta perfecta sed inanimata quæ sunt lapides atque metalla, in corpora mixta perfecta atque animata anima vegetabili quæ sunt arbores herbæ plantæque omnes, in corpora mixta perfecta et anima sensitiva animata ut sunt pisces aves feræ semiferæ cicures et pecudes omnes, in corpus etiam humanum ac in eas animæ partes seu potentias quæ corporeis egent instrumentis ut sunt sensus omnes exteriores interioresque, quin et in ipsum intellectum atque voluntatem, per accidens tamen et quatenus ille phantasiæ, ista vero appetitui naturali quadam amicitiæ lege coniungitur.

---

1 illi disciplinæ addicit *suprascr. D* || 3-4 in creaturis... vestigia *in marg.* D || hinc inde *om. D* || 5 in Meteoris *in marg. D* || 7-11 nam si... parturiret *in marg. D* || 21 vegetabili : vegetativa *D* || 24 et (*ante* in) *add. D.*

5-7 *Meteor.*, I, 2, 339a21-22 || 11-12 Cf. *Centiloquium,* 6 (tr. Jo. Pontanus, Basileæ, 1553, pp. 252-253) : potest qui sciens est multos stellarum effectus avertere quando naturam earum noverit ac seipsum ante illorum eventum præparare || 12-15 Duns Scotus, *Opus Oxoniense,* lib. II, dist. 14, qu. 3.

Ait insuper Albertus Magnus sidera in hæc inferiora agere lumine motu figura atque influentia. Et Aristoteles in secundo *De cælo* stellæ inquit in inferioribus producunt et lumen et calorem. Hisdem astipulatur Thomas in *responsione ad Joannem Vercellensem priorem generalem ordinis Prædicatorum.* Aliud causæ genus afferunt theologi et ipse Thomas in *Quolibet duodecimo,* quæstione vigesima quinta, ubi dicit quod licet eodem spiritu condita sit et exposita scriptura canonica, expositores tamen eius aliquando errasse, quoniam non semper a spiritu sancto moti, sed suis ipsorum sensibus derelicti multa conscripserunt. Erroris ergo causa dici forte poterit spiritus sanctus, sicut teste Aristotele nautæ absentia dici solet causa naufragii. Non debent igitur nostri isti in Christo fratres Thomam tam tenera charitate diligere ut si aliqua ex parte vel damnetur vel alicui postponatur, velint bacchantium more insanire.

Quod in dies veritas magis apparet

Multæ doctorum opiniones quæ aliquando visæ sunt bonæ deo postea nos illuminante sunt reprobatæ. Nam dies diei eructat verbum, et nox nocti indicat scientiam, et ut testis est Aristoteles, tempus ad veritatis inventionem multum confert, et idem inquit scientias non simul totas, sed succedentibus annis per additamenta inventas, addam ego nonnunquam et repertas.

4-14 hisdem... naufragii *in marg. D* || 16 vel (*ante* damnetur) *om. A* || 19 Quod multe doctorum opiniones que aliquo tempore vise sunt bone tempore alio condemnate fuerunt *D* || 20-21 aliquando... bonæ *suprascr. D* || 21 postea nos *suprascr. D* || 22 verbum *om. A.*

1-2 Cf. *De cælo et mundo,* II, 3, 5 (éd. BORGNET, IV, pp. 177-181 || 2-4 *De cælo,* II, 7, 289a19-20 || 4-6 Cf. *Responsio ad Fr. Ioannem Vercellensem... de articulis XLII,* a. 3 (*Opuscula theologica,* I, ed. Marietti, 1954, n. 775, p. 212) || 7-12 Cf. *Quodl. XII,* a. 26 || 14 Cf. *Phys.,* II, 3, 195a13-14 || 23-24 Cf. *Polit.,* VII, 10, 1329b26 ; *Metaph.,* I, 1, 981b17-23 || 24-26 Cf. *Metaph.,* I, 1, 981b17-23.

Quid significat illud : *spiritus ubi vult spirat,* nisi quod supra dicebatur a Paulo : *dividens singulis prout vult.* Voluit quædam Thomæ, voluit et aliis quædam revelare, quia singulis dividit prout vult et non solum Thomæ. Sed omnibus fidelibus est dictum : *templum...* dei... *quod estis vos.*

De synodis antiquis et earum utilitate

Non omnia quæ ad sanctum fidei ædificium modo pertinent simul uno explicata sunt tempore. Viginti novem synodos legimus quarum quælibet aliquid contulit, sed præcipue sex illæ primæ quarum auctoritas par est Evangelio : Nicena contra Arium, Constantinopolitana contra Macedonium, Ephesina contra Nestorium, iterum Constantinopolitana contra Theodorum, Calcedonensis contra Eutychem, et iterum Constantinopolitana contra Monotelitas qui unam voluntatem in Christo ponebant. Nunc autem quando celebrari desierunt synodi multis revelationibus clausa est via, nam tot patrum vota in unum conspirantia dei bonitatem ad sibi illabendum provocabant. Quo fiebat ut vel erronea corrigendo vel obscura ac dubia declarando vel bene ab aliis sancita fulciendo semper lucrarentur aliquid a deo. At postquam vineæ dominicæ operarii cessaverunt plantare et irrigare, cessavit et deus incrementum dare. Sed his transeunter dictis sequor inceptum. Denique Christus ipse futurum hoc prædixit, *multa* inquiens *habeo... vobis loqui, sed non potestis* modo portare. Spiritus *Paraclitus... quem mittet pater in nomine meo, ille vos docebit omnia, et suggeret vobis... quæcunque dixero vobis.*

---

7 Quod non uno tempore et quod nundum omnia credenda aliquando sunt explicata *D* || 8-9 sanctum... pertinent *suprascr. D* || 9 explicata sunt tempore *suprascr. D* || 15 Euticem *BD* Enticem *A* || 17-25 nunc autem... denique Christus *in marg. D.*

1 *Ev. Joh.*, III, 8 || 2 *I Cor., XII,* 11 || 5-6 *I Cor.*, III, 17 || 26-27 *Ev. Joh.*, VIII, 26 et XVI, 12 || 27-29 *Ev. Joh.*, XIV, 26.

Quod autem dicitur : *ille vos docebit omnia,* puto nondum esse completum. Nam cum assidue nova revelentur fiantque recentes spiritus *ubi vult* spirantis influxus, quis dubitat superesse multa revelanda, quæ cum innotuerint, credere cogetur nostra posteritas ?

De eo quod dicunt Thomam approbatum ab ecclesia

Instant adhuc et similes his qui longam obsidionem passi ne inopia premi videantur panes iaculantur extra muros Thomam aiunt ab ecclesia approbatum et litterarum apostolicarum afferunt testimonium. Recordatus sum hic versuum Persii : *Pinge duos angues : pueri, sacer est locus, extra meiite.* Litteras apostolicas, quæ rite impetratæ sunt, omni reverentia dignas existimo ; quæ vero dum falsa narrantur per surreptionem, vel dum vera tacentur per obreptionem aut per petentium importunitatem sunt extortæ, ne nobis imponatur non suscipimus. Scimus autem quosdam principibus tam esse importunos, ut in eis locum habeat, quod in *evangelio* dicitur : *si... perseveraverit pulsans, dico vobis : etsi non dabit illi surgens, eo quod amicus eius sit, propter improbitatem tamen eius surget et dabit... quotquot habet necessarios.* Unde lege prima in *Codice* de petitis sublatis libro decimo dicitur ab imperatoribus Gratiano Valentiniano et Theodosio : *Plerumque ita in nonnulis causis* inverecunda *petentium*

2-4 nova... influxus *in marg. D* || 4-5 superesse... cogetur *suprascr. D* || 6-7 Responsio ad ea que dicunt de confirmatione doctrine Thome per pontificem *D* || 9-10 passi... muros *suprascr. D* || 11 testimonium afferunt *suprascr. D* || 11-13 recordatus... meiite *in marg. D* || 15 existimo *suprascr. D* || dum falsa narrantur *in marg. D* || 16 dum vera tacentur per *in marg. D* || 17-18 ne nobis imponatur *in marg. D* || 18 non : nos *B* || 19 tam esse *suprascr. D* : esse tam *B* || 19 ut in eis locum habeat *in marg. D* || 25 Valentiniano : Val. *D* Valerio *AB*.

3 Cf. *Ev. Joh.*, III, 8 || 12-13 *Persius,* I, 113-114 || 20-23 *Ev. Luc.*, XI, 8 || 23-p.173,3 *Codex,* X, 12, 1.

inhiatione constringimur ut etiam non concedenda tribuamus nec *rescripto quidem nostro adversus formam latæ legis loci aliquid relinquatur.* Sic imperatores. Addam unum quod oculis meis vidi, quod his auribus hausi. Cum Sixtus quartus conventualium nostrorum precibus impulsus habitum nostrum ex pullo betico Mutinensi impluviato (sic enim appellant veteres hunc colorem quem lingua materna dicimus griseum) convertisset in nigerrimum qui brunus nuncupatur et ego ad sanctitatis eius vestigia provolutus præsente Cardinali Malfitensi qui nunc est Innocentius octavus conquererer et dicerem mutationem hanc esse indecoram nobisque noxiam ostenderemque vetustissimas ordinis nostri constitutiones ad griseum nos obligasse, non ad brunum, respondit ingenue conventualium (sic enim religiosi qui vivunt irregulariter appellantur) suggestione se deceptum, et ideo ab illa innovatione nos exemit et in antiquo colore perseverare iussit, illos vero ad unum omnes ut petierant ad æternam nigredinem condemnavit. Vidi ego sub eodem Sixto et sub Innocentio octavo multa similia, dum trahentibus me negotiis in Romanæ curiæ strepitu versarer. Sed esto, sint veræ quas asserunt litteræ. Non tamen propterea sic approbant Thomam ut velint sacrosanctum omne quod dixit. Credo Thomam in scriptis suis non mentitum. Sed an aliquando sit lapsus in mendacium dubito aliquando, et si quæras quando, breviter res-

---

3 sic imperatores *in marg. D* || 6 nostrum *in marg. D* || 7 veteres hunc *suprascr. D* || 8 dicimus *suprascr. D* || 10 ad *om. B* || 12 et dicerem *suprascr. D* || 12-13 hanc esse indecoram *in marg. D* || 14 nostri *suprascr. D* || 15 ingenue *suprascr. D* || 16-17 sic enim... appellantur *in marg. D* || 17 ideo *suprascr. D* || 17-18 ab illa innovatione *om. D* || 18-19 exemit... iussit *suprascr. D* || 19 vero *del. D* || ad unum omnes *om. D* || 19-20 ad eternam... condemnavit *in marg. D* || 20 eodem *suprascr. D* || 23 asserunt *suprascr. D* || 23-24 propterea *om. A* || 24 approbant *corr. D* || 24-p.174,11 ut velint... sapientem *in marg. D* || 27-p.174,1 respondeo : respondebo *B.*

pondeo : quando tot doctores ei contradicunt. *Qui mentitur,* non fallitur, sed alium fallere conatur. Qui dicit mendacium, fallitur ipse, cum se dicere verum existimet. Unde Nigidius : *vir bonus inquit præstare debet ne mentiatur, prudens ne mendacium dicat.* Illud a mente, hoc a menda quod errorem significat derivatur. Thomæ libros non dico mendosos, non etiam dico emendatissimos. Quod boni viri est ei totum attribuo, hoc est non mentiri, quod vero est prudentis nolo tantum adulari ut totum tribuam. Scriptum est enim : peccatum *in multiloquio non deerit,* et solum deum esse sapientem.

Quid sit approbatio doctrinarum

Quid quæso est doctrinam approbare nisi protestari veram catholicamque videri ? At fieri potest ut quod nunc, hoc est approbationis tempore, non apparet, post aliquot annos forsan appareat. Dicant isti mihi quisnam est Hieronymo approbatior, de quo tam alte sentit ecclesia. Tamen quod ad Oceanum scribit de unius uxoris viro post mille fere annos damnavit Gratianus, vigesima sexta distinctione, et in materia de bigamia præferuntur Hieronymo Augustinus Innocentius et Ambrosius, et *ibidem Glossa* dicit : *male* sentit hic *Hieronymus. Unde Augustinus* corrigit eum *in* sequenti *capitulo.* Sic glossa. O ferreos homines. Cur non dicam ego de Thoma, si opus est, quod dicit glossa de Hieronymo ? Legite apostolorum acta et invenietis Paulum Petro contradixisse. Legite Pauli epistolas,

---

12 De approbatione doctorum ab ecclesia *D* || 13 est quæso *B* || 13-14 approbare... videri *in marg. D* || 16 forsan *suprascr. D* || 19 fere *suprascr. D* || 19-20 damnavit Gratianus *in marg. D* || 20-21 et in... Hieronymo *in marg. D* || 26 acta *suprascr. D* || 27 Paulum Petro *in marg. D.*

1-5 Gellius, XI, 11, 1-3 || 10-11 *Prov.,* X, 19 || 11 Cf. *Rom.,* XVI, 27 || 18-20 *Decretum,* d. 26. Cf. Hieronymus, *Epistola LXIX* || 22-23 *Glossa Ord. in Decretum,* d. 26, c. 1.

scrutamini scripturas, ut Christus monet. Paulus *ad Galatas* ita scribit : *Cum autem venisset Cephas Antiochiam in faciem* illi *restiti quia reprehensibilis erat. Prius enim quam venissent quidam* ab *Jacobo, cum gentibus edebat ; cum autem venissent,* subtrahebat *se et segregabat se, timens eos qui ex circumcisione erant. Et simulationi eius consenserunt ceteri Judæi, ita ut et Barnabas duceretur ab eis in illam simulationem. Sed cum vidissem, quod non recte* ambularet *ad veritatem evangelii, dixi Cephæ coram omnibus* et cetera. Si Petrus igitur constitutus a Christo caput ecclesiæ reprehenditur a Paulo, cur verebimur dicere et Thomæ, quod aliquando rectius possit incedere ? Quod si dicant me non esse Paulum, respondebo et Thomam non esse Petrum. Audiant isti quid Valens et Valentinianus in lege potioris *Codice* de officio rectoris provinciæ dicant : *Etsi minor iudex veritatem* investigavit, *nulla maiori irrogatur iniuria.* Sic imperatores. Ex quo infertur et licere minoribus novi aliquid excogitare et debere maiores veritati et subiicere rationi auctoritatem. Quare melius est cum Paulo dicere : omnis creatura vanitati *subiecta est non volens.* Et si Thomas omnia pia ac fideli intentione loquutus est, non tamen omnia scripsit ita exacte, ita consummate. Id enim pæne est impossibile quin reprehendi possit et corrigi. De ipso etiam patre Augustino rem notatu dignam memorabo, ut constet ipsum errare potuisse. Legimus in causa vigesima septima, quæstione prima, ipsum contra quosdam sensisse post votum continentiæ matrimonia cele-

---

6 segrebabat *D* || 12 a Paulo *suprascr. D* || verebimur dicere *suprascr. D* || 13 aliquando... incedere *suprascr. D* || 14 respondebo : respondeo *D* || 19 novi *suprascr. D* || 20 auctoritatem *suprascr. D* || 22 vanitati *suprascr. D* || 24 scripsit *suprascr. D* || ita castigate (*post* scripsit) *add. D* || ita exacte *suprascr. D* || 25 et corrigi *suprascr. D* || 26-27 dignam... potuisse *suprascr. D* || 28-p.176,1 ipsum contra... vera esse *suprascr. D.*

1-10 *Gal.*, II, 11-14 || 17-18 *Codex*, I, 40, 5 || 22 *Rom.*, VIII, 20 || 27-p.176,1 Cf. *Decretum*, Causa 27, q. 1, c. 41.

brata vera esse, ubi *Glossa* exponens caput nuptiarum dicit : *Salva... pace Augustinus non bene* opponit *istis.* Sic *Glossa.* Et ut paucis expediam, non *est homo qui non peccet,* et *in multiloquio* peccatum non deerit. Et *Glossa* super dictum capitulum *Noli,* nonæ distinctionis *decretorum,* in quo vetat Augustinus sua scripta approbari, dicit : hic loquitur *secundum illa tempora, cum adhuc scripta Augustini et aliorum sanctorum patrum non erant authentica.* Hanc glossam Archidiaconus moderatur dicens : *Potest dici secundum* Hugonem *quod hodie* quoque *in scripturis talium aliquid possit reprehendi et non credi, si quid inveniatur quod non nitatur auctoritate veteris* aut *novi testamenti sive probabili vel canonica ratione. Unde hæc capitula congrue intelliguntur secundum nostra tempora secundum* Hugonem et ad *hoc facit quod notatur vigesima septima quæstione prima Nuptiarum in Glossa Salva pace.* Sic Archidiaconus. Quid loquemur de Cypriano theologo sapientissimo, martyre sanctissimo, oratore eloquentissimo, qui inter doctores orthodoxos nominatur in primis ? Nonne dixit baptismum hereticorum baptismum esse diaboli ? In quo manifeste damnatur ab ecclesia de consecratione, distinctione quarta, capite *Quomodo.* Quid de Magno Gregorio loquar qui diem iudicii tempestati suæ vicinum existimavit ? Quid de Petro Lombardo qui magister est omnium theologorum ? Ipse cum aliis in locis tum in tertio *Sententiarum* libro, distinctione vigesima secunda, putavit Christum in mortis triduo fuisse hominem, quod ex omnium theolo-

---

13 aut *BD* : ac *A* || 16 causa (*post* septima) *add. B* || 18 qui inter doctores orthodoxos (*post* Cypriano) *del. A* || 24-25 Quid de Magno... existimavit *in marg. D* || 29 mortis *om. D.*

1-2 *Glossa Ord. in Decretum,* Causa 27, q. 1, c. 41 || 3-4 *II Paralip.,* VI, 36 || 4 *Prov.,* X, 19 || 5-9 *Glossa ordinaria in Decretum,* d. 9, c. 3 || 9-17 GUIDO A BAYSIO, *Rosarium,* d. 9, c. 3 (éd. Venetiis, 1577, f. 11) || 21-22 Cf. *PL,* 3, 1149-54 || 22-24 *Decretum,* III, d. 4, c. 41 || 27-28 *Sent.,* III, d. 22.

gorum scholis exploditur. Quid de Gratiano monacho cuius doctrinam personant gymnasia ? Ipse tamen trigesima tertia, quæstione quarta, capite *Sed obicitur,* dicit Acab regem misisse ad Heliam quinquagenarios duos qui igne de cœlo lapso sunt combusti, quod constat esse falsum. Non enim eos Acab, sed Ochozia legitur misisse. Ex quibus clare patet licere doctoribus etiam approbatis aliqua ex parte repugnare, cum eorum errores deprehenduntur. Quo fit ut verum sit quod ante diximus doctrinam approbare nihil aliud esse quam testificari veram catholicamque videri. Aliud exemplum paucis subiicio super hac approbatione doctrinarum. Beatus Bernardus reformator monachorum vir vere catholicus eloquentia et sanctitate celebratus de sanctorum animabus ita sensit. Dixit enim eas ut functæ sunt corporibus non evolare statim in cœlum, sed ferri errabundas usque ad extremi diem iudicii, et tres earum status extimavit, in mortali corpore primum, secundum extra corpus, tertium in corpore glorificato. Primum esse dixit in tabernaculo, secundum in atrio, tertium in domo. Primum accepit ex *psalmo* illo : *Quam dilecta tabernacula tua, domine virtutum,* vocans mortale corpus tabernaculum. Secundum ex illo loco : *Concupiscit et deficit anima mea in atria domini.* Tertium ex illo : *Beati qui habitant in domo tua domine, in sæcula sæculorum laudabunt te.* Tamen post annos centum vel circiter in concilio Lugdunensi et paulo post a Joanne vigesimo secundo huiusmodi damnatur opinio, et statuit credi oportere animas sanctorum quæ purgatione non egent mox ut ex corporibus evolarunt in

---

1 exploditur *corr. D* || 8-9 repugnare... deprehenduntur *in marg. D* || 11-26 veram... laudabunt te *in marg. D* || 29-30 quæ... egent *in marg. D.*

2-7 *Decretum,* Causa 23, q. 4, c. 29 ; cf. *Glossa ordinaria ad locum* || 6-7 *IV Reg.,* I, 9-12 || 15-21 *De diligendo Deo, XI ;* cf. *De diversis sermo XLII ; sermo LXXVIII* || 21 *Ps.* LXXXIII, 2 || 23-24 *Ps.* LXXXIII, 3 || 25-26 *Ps.* LXXXIII, 5.

cœlum recipi et cum Christo inter angelos collocari. Credidit ergo vir sanctissimus, et pie quidem credidit, quia se bene sentire putavit, quod modo nefarium esset putare. Taxatur idem a Francisco Petrarcha quod in libro ad Eugenium multa confixerit contra Romanos, quæ ipse Franciscus manifestis rationibus confutavit. Ut igitur paucis concludam, perturbationes animorum sunt communes, non est *homo qui non peccet,* et *septies* in die cadit *iustus.* Et si dixerimus quia peccatum non habemus, nosmet ipsos seducimus.

Inter quos doctores Thomas sit locandus

Credimus Thomam supradictorum doctorum non horrere consortia nec velle eis melior videri. Idcirco aiunt eum composuisse libellum qui incipiat *Pertransibunt multi et multiplex erit scientia,* in quo more Augustini multa a se dicta retractavit, quorum tria tantum recitabo. In libro secundo *Contra Gentiles,* capite decimo nono, dicit aliquam creaturam esse simpliciter necesse esse, quod soli deo convenire videtur. Item in *Secunda Secundæ,* quæstione octogesima octava, articulo undecimo, dicit in solemni voto continentiæ papam dispensare non posse. Ubi Petrus Bergomas eius hy-

---

1 inter angelos *suprascr. D* || 4 putare *suprascr. D* || 4-10 Taxatur... seducimus *in marg. D* || 9 dixerimus *BD* : dixeremus A || 11 Quod Thomas non est excludendus ex numero supradictorum doctorum et approbationum anacephaleosis *D* || 13 eis melior videri *suprascr. D* || melior : *malim* meliorem || idcirco *om. D* || 14 libellum *suprascr. D* || 15 scientia *BD* : sententia *A* || 16-17 retractavit... recitabo *in marg. D* || 16 tantum *om. D* || 19 soli deo convenire *suprascr. D* || 22-p.179,1 hyperaspistes *suprascr. D.*

4-6 *De consideratione,* IV, 2. Cf. Petrarca, *Apologia contra Gallum* (*Opera,* Basileæ, 1581, pp. 1074-1075) || 8 *II Paral.,* VI, 36 || 9 *Prov.* XXIV, 10 ; cf. *Ev. Luc.,* XVII, 4 || 13-15 ps.-Thomas, *De concordantiis (Opusculum LXV)* || 17-19 *Summa contra Gentiles,* II, 30 ; cf. II, 21 || 19-22 *Summ. theol.,* IIa-IIæ, q. 88, a. 11.

peraspistes dicit illam esse opinionem Thomæ, in quarto vero *Scripto in Sententias,* ubi aliter sentit, opinionem aliorum vult eum sequutum. Ubi ergo secundum se loquitur magis errare deprehenditur. Nam, ut ait Durandus, in tali voto dispensat ecclesia, cum maius hoc est commune bonum minori atque privato iudicat præferendum. Summus enim pontifex quasi causa generalis bonum generale considerans privatis bonis quasi quibusdam instrumentis utitur ad commune, et ea tantum approbat quantum ad commune videntur conferre, sicut et statuarius membrum non quia per se pulchrum sit approbat, sed quia totius statuæ decori consentiat. Dicat ergo Thomas cum aliis illud Terentianum : *Homo sum,* humanum a me nihil *alienum puto.* Videtur insuper antedicto loco *Contra Gentiles,* ubi agit de quarundam creaturarum necessitate, affirmare corruptibilia non esse, quæ neque contrarium habeant neque ex contrariis constent, nisi forsitan ad corruptionem partis tale aliquid corrumpatur, ut anima bruti quæ parte hoc est corpore corrupta corrumpatur. Sequitur hinc gratiam quæ animæ infusa est corrumpi non posse, cum neque contrarium sortita sit neque constet ex contrariis neque per partem hoc est per animam naturaliter immortalem cui tanquam subiecto cohæret possit corrumpi. Quid plura ? Verum est profecto ac prudentium traditione nostris auribus sæpius inculcatum et longo rerum usu

1 illam... Thomæ *suprascr. D* || 10 et *om. D* || approbans *D* || 11 videntur conferre : conferunt *D* || et *om. D* || 12 sit approbat *in marg. D* || 20 corrupta *suprascr. D* || 21 corrumpitur *D* || 25 corrumpi *in marg. D* || 27 sæpius *om. D.*

1-2 *IV Sent.*, d. 38, q. 1, a. 4 || 4-7 DURANDUS, *Speculum utriusque iuris,* pars I (Lugduni, 1539, f. 63v) (*ubi quæstio tractatur, sed non modo citato*) || 14-15 *Heautontimorumenus,* 77 || 15-18 Cf. *Summa contra Gentiles,* II, 30.

comprobatum quod Seneca inquit : Veritatem dies aperit. Et hæc hactenus de novorum doctorum approbatione.

Quod multi sunt gradus approbationis

Sed omnem sententiam nostram paucis exprimentes dicimus quosdam ab ecclesia sic approbari ut eorum doctrinam utilem et ut plurimum veram esse testetur ; quorundam ita ut nihil in eis declaret hæreticum, quamquam nonnulla falsa videantur, quæ quia fidei non repugnant tamquam impertinentia negliguntur ; quorundam ita, et hoc est genus approbationis supremum et maximum, ut in eis nihil falsitatis esse pronuntiet. Prima est doctorum antedictorum, secunda attribui potest quibusdam apocryphis, quæ quanquam nonnulla falsa contineant, nihil habent tamen unde fidei fiat iniuria, tertia est scripturæ canonicæ in qua nihil perversum nihil hereticum nihil denique falsum explicari implicarive potest. Primi ac secundi modi comprobatio tribus modis fieri potest, aut scriptis apostolicis libros et auctores nominatim exprimentibus, ut antedictum est, aut generalibus verbis illos implicantibus, ut in *Decreto Gelasii Sancta romana,* ubi sic subinfertur : *Opuscula atque tractatus omnium patrum orthodoxorum qui in nullo a sanctæ romanæ ecclesiæ consortio* deviarunt *nec ab eius... prædicatione seiuncti sunt...* legenda *decernimus,* aut sine

---

2 novorum *suprascr. D* || 4 Disseritur de approbatione scripturarum triplici *in marg. D* || 5 de scripturarum generali approbatione (*post* sed) *add. D* || 9 sint (*post* quamquam) *add. D* || videantur *om. D* || 9-10 fidei non repugnant *suprascr. D* || 10 impertinentia : ad nos non pertinentia *D* || 11-12 supremum et maximum *suprascr. D* || 13 approbatio (*post* antedictorum) *add. D.*

1-2 Cf. *Epist. mor.,* XXXIII, 11 : patet omnibus veritas, nondum est occupata, multum ex illa etiam futuris relictum est || 21-25 *PL,* 59, 160 ; *Das Dekretum Gelasianum,* éd. DOBSCHÜTZ (*Texte und Untersuchungen,* XXXVIII, 4, 1912), p. 8 et 38-39 ; cf. GRATIEN, *Decretum,* d. 15, c. 3.

scriptis communi ecclesiarum usu tacitoque consensu, ut quorundam neotericorum libri, qui nec peculiaribus scriptis apostolicæ sedis approbantur, et quia nonnihil a fidei rectitudine prolabuntur, non sunt supradicta Gelasii generalitate conclusi, leguntur tamen, ne propter pauca mala multis bonis fiat iniuria. In eis ergo legendis consentit ecclesia, cum illo tamen cuius Gelasius meminit salis condimento : *omnia... probate,... quod bonum est tenete.* A Thomæ Aquinatis doctrina nulla ex parte abhorret ista distinctio. Ipse namque in *Quolibet duodecimo,* quæstione vigesima quinta, sacræ scripturæ expositores errare non solum potuisse, sed etiam errasse confitetur, cum aliquando ita dissonent ut contradicant et utraque pars contradictionis dialectica teste vera esse non possit, id autem accidisse ait quod non semper a spiritu sancto moti, sed aliquando ex suo sensu sunt locuti. Manifestum est autem Thomam de doctoribus ab ecclesia approbatis hoc dixisse, cum de sanctis expositoribus in ea quæstione loquatur ut constat. Si in primo igitur secundove approbationis gradu cum Augustino Hieronymo Cypriano Bernardo Petro Lombardo et Gratiano Thomam collocaro, de illata calumnia redargui non potero. Sed de doctorum approbatione satis hæc hactenus. [*Finis opusculi*]

Quod bene Petrus comparavit doctores columnis

Magnitudinem ergo Hieronymi Petrus noster animadvertens non irrationabiliter eum maiori, Thomam vero minori columnæ comparavit sequutus metaphoram

---

8 apostolici (*post* salis) *add. D* || atque antidoto (*post* condimento) *add. D* || 9-19 a Thomæ... constat *in marg. D* || 10 ista : hæc nostra *D* || 22-24 collocaro... hactenus *om. B* || 23 approbatione *suprascr. D* || 25-p.184,23 *Sequentia capitula excerpta sunt e codice D, f. 123v-125v et ibi tantum inveniuntur. Cf. supra, pp. 131-133.*

7-9 *PL* 59, 160 ; éd. DOBSCHÜTZ, p. 15 || 10-17 Cf. *Quodl. XII,* a. 26.

Johannis in *Apocalypsi,* ubi Christus hoc scribi iubet angelo Philadelphiæ : *Qui vicerit, faciam illum columnam in templo dei... et foras non egredietur amplius.* Quam comparationem tam ægre tulerunt adversarii, ut pæne inciderint in Orestis insaniam, in Herculis furorem, in Aiacis amentiam, et fortasse salutare fuisset eis elleborum et quicquid nascitur Anticyris. Quid opus erat tantum ista veritate turbari, cum quotidie doctorum sicut et florum herbarum ac gemmarum prærogativis oblectati hunc illi æquiparemus, hos illis pro sententia nostra præferamus. Ergo de solo Thoma quid quisque sentiat dicere nepharium erit atque sacrilegum ?

Quis gradus dandus sit Thomæ inter doctores

Certe ego quod sentio dicere non verebor. Thomam et doctores omnes summis laudibus dignos esse non ambigo. Nam ut Aristoteles in *Ethicis* inquit, virtuti omnino perfectæ nunquam satis dignus honor exhiberi posset. Sed in Thoma theologiam solum et philosophiam invenio, in Hieronymo vero præter id quod in Thoma est linguarum omnium cognitionem, incomparabilem eloquentiam, dicendi vim omnipotentem, divinam morum et vitæ sanctitatem, disciplinarum omnium peritiam, humanarum divinarumque rerum scientiam. Hoc idem in Augustino linguis exceptis, sed pro linguis theologiam abundantius et profundissimam ingenii plus quam humani capacitatem admiror. Multa dicunt Thomam conscripsisse, multa conscripsit fateor. Sed neque scriptorum multitudine palmam obtinebit. Multa etiam scripsit Ægidius, multa Nicolaus Lyrensis, multa Alexander Alesius, multa Henricus Gandavensis, multa meus Guido Perpinianensis, qui et in quattuor sententiarum libros et quodlibet egregium et quæstiones de hæresi et commentum in librum decretorum opus

---

31 Parpinianensis *D.*

2-3 *Apoc.,* III, 12 || 16-18 Cf. *Eth. Nic.,* I, 3, 1095b22-32.

immensum ingeniosissimum atque laboriosissimum edidit. Multa quoque meus Michael Bononiensis, inter quæ si videas quæ scripsit in psalmos, admiraberis tantam rerum copiam in unun potuisse congregari. Multa et pæne infinita Thomas Anglicus ordinis etiam mei contra Boemorum hæresim et Viclevistas papa Martino suadente congessit. Sed ne nimio meorum amore decipiar, veritatem sequar ingenue. Aliud est alios expilare, aliud est per te invenire quid scribas, hæcque prima laus in scriptorum magnitudine multitudineve consistit. Nam ut Johannes Scotus in prologo primi *Sententiarum,* in quæstione de fide dicit, quanto quisque doctorum fuit subtilior, tanto magis vitare studuit prolixitatem. Et dicitur a poeta : *Sæpius in libro* laudatur *Persius uno Quam levis in tota Marsus Amazonide.* Prima ut arbitror laus est ingenii, in quo primi rerum scientiarumque inventores excellunt, ut Thales vel Archimedes vel Atlas qui sphæram invenit, Euclides qui geometriam suam fecit, Aristoteles qui veram naturalium scientiam quam Græci physicam vocant excribravit, Augustinus qui theologiam excitavit, Hieronymus qui testamentum vetus incorrupte transtulit, Cicero qui Rhetoricam consummavit, et quicunque in unaquaque artium ac scientiarum tenet principatum, ille mirabilis. Felicissimum enim nimisque superbum, immo pæne divinum in aliqua virtutum ita præstare ut in ea cunctis mortalibus anteferaris. Maxima laus est in omnibus, in quibusdam vero magna, in una autem artium esse mediocrem satis est homini. Magnus ergo

---

8 veritatem sequar ingenue *suprascr. D* || 9 hæcque : heque *D*.

11-14 Cf. *Opus Oxoniense*, Prologi Quæstio II : « Utrum cognitio... » (*Opera omnia,* éd. Vivès, vol. VIII, Paris, 1893, p. 74, col. 2 ; *Opera omnia,* éd. C. Balic, vol. I, Vatican, 1950, p. 59). « ...quicumque auctor scientiarum humanarum quanto acutior est intellectu tanto plus vitat superfluitatem in tradendo... » || 14-15 Martialis, IV, 29, 7.

Thomas et magna laude dignissimus, qui in quibusdam et eis quidem excellentissimis scientiis non mediocris fuit. Sed de ingenio cum Johanne Scoto, cum Aristotele, cum Augustino non contendat, de scribendi labore et utilitate copiaque dicendi Hieronymo et plerisque aliis non se æquiparet, de librorum numero cum Calcidio Varrone Augustino et Origene non certet. Sedeat inter tertii ordinis doctores, primi namque ordinis, ut in primo libro dictum est, sunt Apostoli et Evangelistæ, secundi ordinis veteres orientalis et occidentalis ecclesiæ patres, tertii vero ordinis sunt hi iuniores qui sine flore sermonis novo et rudi genere dicendi et problematicis quæstionibus de scripturis patrum et legis aliquem succum veritatis emungunt. Inter hos Thomas sedeat, honoratum locum teneat. Et ut paucis concludam, de laudum eius merito magis aliorum quam fratrum iudicio credamus, qui communiter corrupto iudicio ita doctores suos doctoribus omnibus et sanctos sanctis anteponunt, ut nec apostolis cedant, et ut dubitandum sit ne deo ipsi paradisi principatum nisi compescantur brevi sint ablaturi. Sic immoderate omnia aut laudant aut vituperant ut egeant non parum Senecæ disciplina dicentis : parce lauda, parcius vitupera.

---

6 se *suprascr.* *D* || 7 et Origene *in marg.* *D* || 11 ordinis sunt hi iuniores *in marg.* *D* || 12 et rudi genere dicendi *in ras. corr.* *D* || 17 qui *suprascr.* *D* || qui (*ante* ita) *del.* *D* || 18 et *suprascr.* *D* || 19 ut (*ante* dubitandum) *suprascr.* *D* || 20 nisi compescantur *in marg.* *D* || 21 sint ablaturi *in rasura* *D*.

23 PS.-SENECA, *De formula honestæ vitæ*, VIII : lauda parce, vitupera parcius.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

II

Opusculum Fratris Vincentii de Castronovo Ordinis Prædicatorum ad magnificum ac generosum virum Laurentium Medicem quod beatitudo hominis in actu intellectus et non voluntatis essentialiter consistit.

PRÉFACE

Vincentius Bandellus de Castronovo, O. P. (1435-1506), qui mourut Maître général des Frères Prêcheurs, est bien connu des historiens de son Ordre et de la théologie catholique, en particulier pour ses traités sur l'Immaculée Conception. Son opuscule sur l'intellect et la volonté que nous publions ici, dirigé contre Marsile Ficin et dédié à Laurent de Médicis, est cependant demeuré inconnu des historiens de l'Académie platonicienne de Florence. J'en trouvais un manuscrit, il y a quelques années, dans le fond S. Marco de la Bibliothèque laurentienne et dès ce moment je m'étais promis d'en parler un jour, ce que je viens de faire dans un article récent [1], dans lequel j'ai également publié le prologue et quelques extraits du texte.

J. Quétif et J. Echard [2], sont les seuls à avoir mentionné notre opuscule en détail. Ils l'avaient rencontré dans deux manuscrits de S. Marco de Florence : le ms. *Arm. III, cod. 19* dans lequel se trouvait également le traité de Bandello sur l'Immaculée Conception, et le ms. *Arm. IV, cod. 89* qui ne contenait pas ce dernier traité. Mazzuchelli [3], qui répéta la notice, ne parle que du premier de ces deux manuscrits. Mes propres enquêtes à Florence concernant le deuxième manuscrit mentionné par Quétif et Echard restèrent sans résultats. Mme Irma Merolle Tondi, directeur de la Bibliothèque

---

1. *A Thomist Critique of Marsilio Ficino's Theory of Will and Intellect,* dans *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume, English Section,* vol. II, Jérusalem, 1965, pp. 463-494.

2. *Scriptores Ordinis Prædicatorum,* II, Paris, 1723 ; réimpression à New York, 1958, p. 2.

3. *Gli Scrittori d'Italia,* II, 1, Brescia, 1758, col. 208.

laurentienne, me fit cependant savoir que ce second manuscrit n'était pas mentionné dans l'inventaire officiel du fond S. Marco compilé en 1768, mais que, dans un inventaire plus ancien (*S. Marco 948,* f. 140), se lisait la même description qu'avaient donné Quétif et Echard du ms. *Arm. IV, cod. 89,* avec l'ajoute : « In principio dicitur : Hic liber quem scripsit manu propria Frater Dominicus de Piscia est Conventus S. Marci ». Entretemps, mon ami, Mme Zofia Ameisenowa, professeur à Cracovie, qui me savait intéressé aux manuscrits du XVème siècle en général, me signalait que, dans un catalogue de Maggs [4], se trouvait une description d'un manuscrit contenant notre opuscule. Ma demande de renseignements adressée à M. Maggs fut transmise à M. Lawrence Witten de New Haven qui eut la bonté de me faire savoir qu'il avait fait l'acquisition du manuscrit et me permit de le consulter en 1961. Le manuscrit fut ensuite décrit dans le *Catalogue Five* de M. Witten (1962), puis acquis pour la Laurentienne par Mme Merolle. Il y reçut la cote *Acquisti e Doni 632* et c'est à la Laurentienne que je l'ai vu une seconde fois en 1963. Ainsi donc, après un laps de temps de plus de deux siècles, les deux manuscrits se trouvent de nouveau réunis à Florence.

Le manuscrit *S. Marco 482* (que nous citerons comme ms. *B*) comprend 196 ff. Il est écrit sur parchemin et contient de Vincentius (Bandellus) de Castronovo le traité sur l'Immaculée Conception (ff. 1-156) et notre opuscule (ff. 157-196), copiés par deux mains différentes [5]. Il s'identifie de toute évidence avec le ms. *III 19* de S. Marco cité par Quétif et Echard. Le premier traité porte la date de 1483, mais on ne peut rien en conclure pour la date du second, puisque celui-ci est

4. *Catalogue 871,* Londres, 1960, p. 90, n. 82.

5. Cf. Kristeller, *Iter Italicum,* I, Leyde, 1963, p. 77.

d'une autre main. Le texte de notre opuscule comporte quelques ajoutes et corrections écrites d'une main différente, mais on ne peut affirmer qu'elles soient de Bandello dont on ne connaît pas l'écriture.

Le manuscrit *Acquisti e Doni 632* (que nous citerons comme ms. *A*) comprend 41 feuilles non numérotées. Il est écrit sur papier et porte en première page une marge ornée et les armes des Médicis. Au verso du feuillet de garde, on trouve la note suivante d'une main italienne du XVIIIème siècle : « Codex iste singularis, et quantivis pretii continet opusculum Fratris Vincentii de C. N. cognomento Bandelli qui fuit Prior Generalis. Quod habet singulare est quod conscriptum fuit a Fr. Dominico de Piscia, inter Beatos Ordinis a Benedicto XIII. adnumerato, ideoque ut Sacrum Monumentum considerandum ». C'est grâce à cette note qu'il est possible d'identifier notre manuscrit avec celui que Quétif et Echard et l'ancien inventaire citent sous la cote *IV 89*. Elle était visiblement destinée à remplacer la note plus ancienne rapportée dans l'inventaire pour éviter de révéler que le manuscrit provenait de la bibliothèque de S. Marco. De même que le premier, ce manuscrit porte en marge quelques ajoutes d'une seconde main, mais ni l'une ni l'autre écriture de ce manuscrit ne peuvent être identifiées à celles du premier.

En faisant la collation du texte des deux manuscrits, nous avons signalé plusieurs variantes d'auteur dont la plus importante est un raisonnement entier donné par *B* et manquant dans *A* (pp. 239, 3-242, 23). Du fait que quelques lignes avant le texte du raisonnement, *B* lise *Quintadecima conclusio* là où *A* donne *Ultima conclusio,* on peut conclure que ce n'est pas par erreur que le texte du raisonnement a été omis par le copiste de *A,* mais qu'il s'agit d'une insertion faite dans *B*. Il y eut donc deux rédactions du texte, le texte de *B* représentant la rédaction postérieure. On trouve quel-

quefois dans B deux variantes d'une même phrase (pp. 213, 23 et 234, 11-12), ce qui indique pour *B* un archétype corrigé. Nous avons adopté comme base de notre édition la rédaction de *B*, plus longue et définitive, mais en indiquant dans l'apparat critique toutes les variantes de *A*. En plus des variantes d'auteur, *A* et *B* contiennent tous deux des fautes de copiste ; peut-être sont-elles plus nombreuses dans *B*. Nous avons donc corrigé les fautes de *B* à l'aide de *A*, et indiqué dans l'apparat les fautes les plus importantes des deux manuscrits. Dans quelques cas assez rares, nous avons fait la correction des fautes se trouvant dans les deux manuscrits (200, 23 ; 209, 22 ; 273, 14). Quant à l'orthographe, nous avons adopté quelques formes non classiques quand elles se trouvaient régulièrement dans les deux manuscrits (*distinguntur*). Le plus souvent, nous avons préféré la forme classique, par exemple pour la diphtongue *æ*, quand les manuscrits ne s'accordaient pas ou ne suivaient pas une pratique uniforme. Le second apparat contient l'identification de la plupart des citations de Bandellus qui cite généralement d'une façon assez précise. Notons, cependant, que ses citations, de saint Thomas en particulier, ne sont pas toujours aussi précises qu'on serait porté à le croire et dans certains cas l'ordre du texte est renversé (247, 21 ; 267, 17-30). Les citations d'Aristote sont presque toujours assez vagues et donc probablement de sources secondaires. Le caractère italique a été utilisé pour les citations qui se révélaient exactes.

Je remercie le Council for Research in the Social Sciences de Columbia University pour les fonds mis à ma disposition pour l'acquisition des microfilms nécessaires. Je suis très obligé aux personnes suivantes des renseignements importants qu'elles m'ont fournis : feu le docteur Alberto Giraldi, directeur de la Biblioteca Nazionale de Florence, le R. P. Thomas Kaeppeli, O. P., de l'Institut historique dominicain de Rome, Mme Zofia Ameisenowa de Cracovie, M. Lawrence Witten de

New Haven et tout particulièrement Mme Irma Merolle Tondi, directeur de la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florence par l'entremise de laquelle m'ont été envoyés les microfilms des deux manuscrits qui sont à la base de la présente édition.

New York,
Columbia University,
Janvier, 1966.

SIGLES

A = Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, cod. *Acquisti e Doni 632*, f. 1-41.

B = Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, cod. *S. Marco 482*, f. 157-196.

Opusculum Fratris Vincentii de Castronovo Ordinis Prædicatorum ad magnificum ac generosum virum Laurentium Medicem quod beatitudo hominis in actu intellectus et non voluntatis essentialiter consistit incipit.

Frater Vincentius de Castronovo Ordinis Prædicatorum Laurentio Medici viro magnifico s.p. dicit.

Superioribus diebus nihil tale cogitanti quærentive mihi casu oblata est epistola sive magis tractatus quidam ornatissimi viri Marsilii Ficini in quo sicut sui semper moris est dilucide eleganterque determinat inter te et ipsum in agro Charegio de ultima rationalis creaturæ fœlicitate habitam disputationem, cum ut reor is in voluntatis, tu contra intellectus actu beatitudinem hominis sitam esse confirmares, tandemque in eandem sententiam convenistis. Ex qua rationum diversitate admirabilis mihi reddita est tum tua religio probitasque qui inter domesticas et publicas curas divinarum rerum scientiam contemplationemque non negligas, tum illius singularis viri peritia, utpote qui efficacibus argumentis et sustinere et quam pluribus persuadere potuerit opinionem suam. Verum quoniam ea Marsilii nostri determinatio non tantum cœlesti theologo Aquinati Thomæ, sed et potioris partis cœterorum illustrium doctorum sane sententiæ adversatur, inter multiplices occupationes meas lucubratiunculam aliquam tuæ magnificentiæ censui dedicandam. Ac iam notissima apud omnes amicissimi mihi Marsilii benignitate fretus, præsertim cum (ut dici solet) opinionum diversitas non frangat amicitiam, quid hac de re tenendum esse arbitrarer in hoc opusculo breviter exposui. Nec tamen est intentionis

---

2 magnificum ac *B* : magnanimum et *A* || 5 incipit *B* : incipit epistola *A* || 7 magnifico *B* : magnanimo *A* || 11 sui semper *B* : semper sui *A* || 22 quam *suprascr. B.*

nostræ, si de extrema perfectione rationalis naturæ quid nos quoque sentiamus sequenti tractatulo notissimum fiet, Marsilii talis ac tanti viri doctrinæ vel minima ex parte detrahere. Neque vero derogari ei quicquam potest. Protulit is quid sibi de hac quæstione videatur. Edam et ego (licet sine iniuria) sententiam meam. Reliquum est, Magnifice Laurenti, ut si in verborum compositione ornatuque sententiarum nos deficere tua eloquentia iudicarit, non propterea munusculum hoc minus gratum habeas. Siquidem theologorum consuetudinem imitamur, qui longo suo exemplo docuerunt oratione simplici huiscemodi gravissimas quæstiones clarius ab omnibus intelligi posse. Tuæ sinceritatis atque innocentiæ etiam erit iuxta iudicium Aristotelis utrumque nostrum, ut facis, amare, persuasionem autem certioris accipere. Nam quia in eligendis seu repudiandis opinionibus non debet homo duci amore vel odio ipsam opinionem inducentis, sed magis veritatis certitudine, in libro *Metaphysicæ* princeps philosophorum oportere ait *utrosque amare*, et eos scilicet quorum opinionem sequimur, et eos quorum opinionem repudiamus, quia utrique inquirendæ veritati operam dedere nobisque suo studio ambo profuere. Sed tamen oportet si sapientiam quærimus, nobis persuaderi a certioribus, idest eorum opinionem sequi, qui certius ad veritatem pervenerunt. Vive diu fœlix, et cum licuerit urgentes aliquantisper ponere curas, ex nostrorum rationibus ac deinde Marsilii primo loco positorum argumentorum responsione dissolutioneque tui ingenii perspicacia quid verius de hac materia tenendum sit eligito. Vale.

Explicit epistola.

---

5 Protulit... videatur *in marg. B.*

18-20 *Metaph.*, XII, 8, 1073b16 et II, 1, 993b11-19.

Incipit tractatus, et primo ponuntur decem et octo rationes in contrarium.

Cum ergo quæstio verteretur utrum beatitudo in actu intellectus vel voluntatis existat essentialiter, Marsilius actui voluntatis inhærens his rationibus arguit.

Prima ratio. Ille actus qui est potior in præmio est ultimus finis, et in eo beatitudo quæ est præmium virtutis essentialiter consistit. Sed actus voluntatis est potior in præmio quam actus intellectus, in actu itaque voluntatis beatitudo consistit. Consequentia patet cum maiori propositione. Secunda vero propositio sic probatur. Nam illa potentia quæ est potior in merito est etiam potior in præmio, cum merces merenti debeatur. Sed voluntas et actus eius potior est in merito quam intellectus. Erit igitur et in præmio potior. Consequentia clara est cum prima propositione. Minor vero ab eo sex mediis probatur.

Primo quia ille actus quo vere attingimus deum maioris est meriti quam is quo non vere illum attingimus. Sed actus voluntatis est huiusmodi, quia vere voluntas amat deum quoquo modo cognitum, quæ spernit cætera propter ipsum. Intellectus autem in hac vita non vere cognoscit deum. Maioris ergo meriti est voluntas quam cognitio.

Amplius. Illud melius est, cuius oppositum est peius, et per consequens tale maioris est meriti. Sed odisse deum quod est dilectionis oppositum deterius est quam ignorasse quod est oppositum cognitionis. Est ergo dilectio melior et potioris meriti quam cognitio.

Tertio. Ille actus quo non possumus male uti potioris est meriti eo quo male uti possumus. Sed cognitione dei possumus male uti, scilicet ad superbiam, dilectione autem eius male uti non possumus. Est itaque maioris meriti dilectio quam cognitio.

Præterea. Ille actus quo homo se ipsum et quicquid possidet deo tribuit maioris est meriti eo qui nihil deo tribuit. Sed amans deum se et omnia quæ possidet deo tribuit. Qui vero deum prospicit, nihil ob hoc tribuit deo. Maioris ergo meriti est amare quam nosse.

Item. Ille actus quo brevissimo tempore plurimum proficimus maioris est meriti quam is quo longo post tempore vix tandem pauxillum proficere possumus. Sed amando brevissimo tempore plurimum proficimus, perscrutando vero deum paululum longo vix tandem tempore. Maioris ergo meriti est amare deum quam perscrutari.

Postremo. Actus quo meliores efficimur maioris est meriti. Sed amando deum meliores efficimur quam intelligendo. Maioris ergo meriti est amare quam intelligere.

His ergo rationibus ait posse concludi præmium quod amori debetur maius esse quam quod humanæ inquisitioni accommodatur.

Secunda ratio. Ille actus qui propter se ipsum desideratur melior est eo qui non propter se, et ob hoc in illo videtur beatitudo consistere. Sed gaudium propter se ipsum desideratur. Nam causam ob quam velimus gaudere aliam præter ipsummet gaudium assignare nequimus. Visio autem non propter se desideratur. Nam causam assignare possumus, ob quam videre velimus. Non enim cupimus ipsum videre simpliciter, sed ut gaudeamus. Consistit ergo beatitudo essentialiter in gaudio et non in visione.

Tertia ratio. In eo actu quem nulla natura respuit beatitudo essentialiter consistit. Sed nullum gaudium

---

2-4 maioris... tribuit *in marg. B* || 3 se *B* : sese *A* || 3-4 tribuit deo *B* : deo tribuit *A* || 14-15 quam intelligendo (*post* efficimur) *del. B* || 21 et nobilior (*post* melior est) *add. A* || 23 propter (*post* nam) *del. B.*

natura ipsa respuit unquam. Respuit tamen aliquam interdum cognitionem, et ob hoc maius bonum videtur esse gaudium quam cognitio. Beatitudo ergo magis in gaudio essentialiter consistit quam in cognitione.

Quarta ratio. Ille actus qui præsupponit vel aliquo modo alium includit est eo nobilior, atque ob hoc beatitudo essentialiter in eo consistit. Sed gaudium præsupponit et includit aliquo modo cognitionem, et non e converso. Nam quisquis gaudet, necessario et cognoscit, non autem quisquis cognoscit idem simul et gaudet. Beatitudo ergo in gaudio potius quam in cognitione essentialiter consistit.

Quinta ratio. Ille actus cuius oppositum est summum malum videtur esse summum bonum, ac per consequens in ipso beatitudo consistit. Sed oppositum delectationis deterius et peius esse videtur quam ignorare. Nam dolorem semper et ubique propter se fugit natura et omnia propter ipsum tanquam summum malum, non autem ignorantiam propter se respuit. Voluptas ergo videtur esse summum bonum quod propter se quæritur, non autem cognitio. In voluptate ergo beatitudo consistit et non in cognitione.

Sexta ratio. Ille actus quo perfectius et firmius unimur et coniungimur deo est nobilior et per consequens beatos nos essentialiter efficit. Per amatorium autem gaudium quod nos transformat in deum amatum et per quod animus noster divinus efficitur perfectius unimur et coniungimur deo quam per cognitionem. Gaudium igitur magis essentialiter nos beatos efficit quam cognitio.

---

15 consistit *B* : consistet *A* || 16 delectationis *A* : dilectionis *in marg. add. B* || 18 tanquam *suprascr. B.*

Septima ratio. Ille actus qui transfert se in objectum quod est extra est eo actu nobilior qui quodam imaginario modo obiectum capit, cum bonum animæ extra sui naturam sit quærendum, et consequenter in illo beatitudo sita est. Sed actus voluntatis extra protenditur et in obiectum quod est extra transferre se nititur. Intellectus autem modo quodam imaginario obiectum intra se capit. Erit igitur nobilior actus voluntatis, atque in eo beatitudo consistet.

Octava ratio. Ille actus qui in pluribus invenitur est eo nobilior qui in paucioribus, ac per consequens in illo beatitudo essentialiter consistit. Sed actus appetitus in pluribus invenitur quam cognitio. Quæcumque enim sunt semper aliquid appetunt. Cognitio autem quæ per acceptas imagines agit paucorum est et intermissa. In actu ergo appetitus qui nobilior est et magis perpetuus beatitudo consistit.

Nona ratio. Si deus mentem a voluntate seiungeret, mens quidem priorem speciem retinere forsitan videretur. Esset enim adhuc forma quædam rationalis. Voluntas speciem forte mutaret. Esset enim appetitus aliquis carens rationis electione. Et tamen si seorsum naturam utrumque servaret, mens non esset beata, quia nullo bono frueretur, voluntas autem adhuc suo bono frui posset. Beatitudo itaque magis ad voluntatem qua dempta removetur fœlicitas pertinere videtur quam ad mentem qua remota adhuc beatitudo permanet.

Decima ratio. Ad illam potentiam ad quam pertinet initium motus in deum etiam pertinet eiusdem motus finis et consummatio quæ est beatitudo. Sed ad voluntatem pertinet initium motus in deum, cum per ipsam

---

2 extra *suprascr. B* || 23 utramque (*ut videtur*) *AB* : utrumque *correxi* || 29 eiusdem *in marg. B.*

anima trahatur in deum. Intellectus autem cum non tam pro natura rerum, quam pro natura sua res ipsas intelligat, res ad se ipsum quodammodo magis videtur attrahere quam animam ad res movere. Magis ergo ad voluntatem pertinet finis et consummatio talis motus qui est beatitudo quam ad intellectum.

Undecima ratio. Merces et beatitudo debetur illi potentiæ quæ magis laborat, quia laboranti debetur merces. Sed labor et cura stimulusque consequendi bonum malumve vitandi in affectu potius est quam in intellectu. Voluntati igitur quæ magis meretur quam intellectus apud deum beatitudo debetur.

Duodecima ratio. In illo actu per cuius distinctionem ipsa beatitudo distinguitur consistit substantialiter beatitudo. Sed actus voluntatis est huiusmodi, quia quanto quis ardentius amat, tanto evadit beatior. In actu ergo voluntatis consistit fœlicitatis substantia.

Tertiadecima ratio. In illo actu qui est hominibus utilior et ad infinitum bonum consequendum pluribus accommodatior consistit beatitudo. Sed amatoria via est hominibus tutior et ad infinitum bonum consequendum pluribus accommodatior, cum multo plures amare deum ardenter possint quam clare cognoscere. In amore ergo magis quam in cognitione beatitudo consistit.

Quartadecima ratio. In illo actu quo angelos in beatitudine superare possumus beatitudo consistit. Sed amando gaudendoque potius quam intelligendo angelos in beatitudine superare valemus. In amore igitur et gaudio potius quam in cognitione beatitudo consistit.

Quintadecima ratio. In illo actu quo mens amplificatur ad latitudinem divinæ bonitatis immensam potius

---

20-22 consistit... accommodatior *in marg. inferiore B.*

beatitudo consistit quam in eo quo amplitudinem illam ad mentis nostræ capacitatem et conceptum contrahimus. Sed amando mentem amplificamus ad latitudinem divinæ bonitatis, deum vero cognoscendo eius amplitudinem contrahimus ad mentis nostræ capacitatem atque conceptum. Hic in nos deum quasi deiicimus, illic vero attollimus nos ad deum. Noscimus enim quantum ipsi capimus, amamus autem et quantum intuemur et quantum ultra perspicuum intuitum nostrum vaticinamur bonitatis divinæ reliquum superesse. Hoc divinæ infinitatis abyssum remisse quidem et obscure prospicimus, voluntate autem intense ardenterque amamus similiterque gaudemus. Non est autem, ut aliqui opinantur, visio mensura gaudii. Potest enim qui parum videt amare multum atque contra. Beatitudo ergo potius in actu voluntatis quam intellectus essentialiter consistit.

Sextadecima ratio. In illo consistit beatitudo et summum bonum, quo anima contentari potest et quietari. Sed ipsa visione dei non contentatur anima nec quietatur, quia nulla res creata gradibusque perfectionis finita qualis est visio dei potest animam contentare vel quietare. Non est igitur visio dei quæ res creata est beatitudo nec summum bonum.

Septimadecima ratio. In illo actu quo anima in bonum oblatum convertitur, dilatatur atque diffunditur, consistit beatitudo quæ est summa fruitio. Sed per gaudium quod est actus voluntatis anima convertitur dilatatur atque diffunditur in deum visum sicut gustus in saporem gustatum se dilatat. In gaudio igitur magis quam in visione beatitudo æterna consistit.

Decimaoctava ratio. Ille actus qui fertur in deum ut in se ipso infinitus est nobilior est illo qui fertur in

---

3-5 Sed amando... contrahimus *in marg. B* || 10 hoc : *malim* hanc || 25 decimaseptima *A*.

deum ut est in mente nostra quodammodo contractus. Sed voluntatis actus fertur in deum ut in se ipso infinitus est nec contentatur existentia boni imaginaria. Actus vero intelligendi est quædam notio dei pro mentis capacitate. Ergo actus voluntatis qui rationem infinitatis magis habet est actu intellectus nobilior et per consequens in eo beatitudo consistit.

Hæ sunt rationes domini Marsilii quas quam clarissime ex eius tractatu elicere potui conatus sum in medium afferre.

Rationes probantes beatitudinem in actu intellectus et non voluntatis essentialiter consistere.

Iam secundo ponendæ sunt rationes quibus oppositum eius in quo tua Magnificentia cum Marsilio convenerat efficacius iudicio meo probari videtur.

Prima ratio. In eo in quo consistit vita æterna consistit et essentialiter ipsa beatitudo, cum in omnibus libris scripturæ per vitam æternam beatitudo designetur. Sed in perfecta dei cognitione consistit vita æterna, iuxta illud *Joannis,* decimoseptimo capitulo : *Hæc est autem vita æterna ut cognoscant te* verum deum. Beatitudo ergo in perfecta dei cognitione essentialiter consistit.

Secunda ratio. In eo quod est finis omnium actionum nostrarum consistit essentialiter beatitudo, cum iuxta Aristotelis sententiam, in primo et decimo *Ethicorum* libro, beatitudo sit ultimus finis rationalis creaturæ. Sed visio dei est finis omnium actionum nostrarum, quia, ut in primo *De trinitate* ait Augustinus, *contemplatio* divinæ veritatis *promittitur* nobis omnium actionum

---

5 qui *in marg. B* || 13 loco (*post* secundo) *add. A.*

20-21 *Ev. Joh.,* XVII, 3 || 26-27 Cf. *Eth. Nic.,* I, 2 et X, 6-10 || 29-p.204, 1 Cf. *De trinitate,* I, 8, 17.

nostrarum *finis* et *æterna perfectio gaudiorum*. In dei igitur visione et contemplatione consistit essentialiter beatitudo.

Tertia ratio. In eo quod est tota merces nostrorum operum beatitudo essentialiter consistit, cum beatitudo habeat rationem ultimi præmii, dicente Aristotele, in primo *Ethicorum* : Beatitudo est præmium virtutis. Sed visio dei est tota merces nostrorum operum, ut dicit Augustinus in primo *De trinitate*. Beatitudo ergo in dei visione essentialiter consistit.

Quarta ratio. In eo quod continet omne bonum consistit essentialiter beatitudo, cum, per Aristotelem in primo *Ethicorum*, beatitudo nihil aliud sit quam bonum perfectum et per se sufficiens rationalis naturæ, et Boetius asserat eam esse *statum* omnium bonorum aggregatione *perfectum*. Sed visio dei complectitur omne bonum. Nam Moysi petenti divinæ substantiæ visionem respondit dominus, *Exodi* XXXIII : *Ego ostendam tibi omne bonum*. Et de contemplatione sapientiæ dicitur, *Sapientiæ*, VII : *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*. In visione ergo dei consistit essentialiter beatitudo.

Quinta ratio. In eo quod propter se ipsum appetitur et non propter aliud essentialiter beatitudo consistit, cum beatitudo sit ultimus finis, ut dicitur in primo *Ethicorum*. Sed speculatio primæ veritatis quæritur propter se et non propter aliud, ut in primo et secundo *Metaphysicæ* dicitur et clarius in decimo *Ethicorum* declaratur. In speculatione igitur primæ veritatis quæ est deus consistit essentialiter beatitudo.

---

13 sit *A* : est *B* || 22 propter *A* : per *B*.

7 Cf. *Eth. Nic.*, I, 10, 1099b16-17 || 7-9 Cf. *De trinitate*, I, 8 17 || 12-14 Cf. *Eth. Nic.*, I, 5 || 15-16 Cf. BOETHIUS, *De consolatione*, III, Prosa 2 || 18-19 Cf. *Exod.*, XXXIII, 19 || 19-21 *Sap.*, VII, 11 || 24-25 Cf. *Eth. Nic.*, I, 2 || 26-27 *Metaph.*, I, 1, 981b17-23 || 27-28 Cf. *Eth. Nic.*, X, 7.

Sexta ratio. In actu illius potentiæ quæ secundum se est propria intellectualis naturæ beatitudo essentialiter consistit. Quia cum beatitudo, secundum Aristotelem in primo *Ethicorum,* sit proprium bonum intellectualis naturæ, oportet quod conveniat illi secundum id quod est sibi proprium. Sed intellectus secundum se est proprium intellectualis naturæ, non autem voluntas. Nam appetitus omnibus rebus inest, licet diversimode in diversis. Quæ tamen diversitas ex hoc procedit, quod res diversimode se habent ad cognitionem. Quæ enim omnino cognitione carent, habent appetitum naturalem tantum. Quæ vero cognitionem habent sensitivam, et appetitum sensualem habent, sub quo irascibilis et concupiscibilis continetur. Quæ vero cognitionem habent intellectualem, et appetitum intellectioni proportionalem habent, scilicet voluntatem. Voluntas igitur ut est appetitus non est proprium naturæ intellectualis, sed ut ab intellectu dependet. Intellectus autem secundum se est proprius intellectuali naturæ, quia eo solo in illa remanente distinguitur ab omnibus aliis. Beatitudo igitur vel fœlicitas in intellectus actu substantialiter et principaliter consistit magis quam in actu voluntatis.

Septima ratio. Illud quod in beato præcedit omnem actum voluntatis non consistit in aliquo actu voluntatis. Sed beatitudo præcedit omnem actum voluntatis. Igitur beatitudo non consistit in actu voluntatis essentialiter. Consequentia patet cum maiori, quia id quod præcedit aliquid non consistit essentialiter in eo quod sequitur ipsum. Minor vero probatur. Primum volitum præcedit omnem actum voluntatis, sicut motor naturaliter præcedit motum ipsius mobilis, et obiectum movens naturaliter præcedit actum potentiæ quæ ab ipso movetur, ut dicitur in secundo *De anima.* Sed beatitudo cum sit ultimus finis, est primum volitum. Ergo non consistit essentialiter in aliquo actu voluntatis. Confirmatur hæc

---

3-4 Cf. *Eth. Nic.,* I, 13 || 33 Cf. *De anima,* II, 4, 415a19-21.

ratio. Nam cum beatitudo sit bonum perfectum existens in beato, est primum obiectum voluntatis et primum volitum. Nam propter ipsam volumus quicquid volumus. Sed nullus actus voluntatis potest esse primum obiectum eius nec primum volitum, quia hæc præintelliguntur omni actui voluntatis. Visio autem dei potest esse primum obiectum voluntatis et primum volitum. In nullo ergo actu voluntatis sed in visione dei quæ omnem actum voluntatis in beato præcedit essentialiter beatitudo consistit. Consequentia patet cum maiori propositione. Minor vero adhuc probatur. Nam sicut se habet intellectus ad suum intelligere, ita voluntas ad suum velle. Sed nullum intelligere ipsius intellectus est primum intelligibile sive primum intellectum, quia omne intelligere est alicuius obiecti intelligibilis, quod prius intelligitur quam ipsum intelligere. Ergo nullum velle sive nullus actus voluntatis potest esse primum volitum, quod per beatitudinem essentialiter importatur.

Octava ratio. Illa operatio per quam intellectualis natura primo attingit ad deum qui est ultimus eius finis exterior est substantialiter ipsa beatitudo, cum ipsa beatitudo nihil aliud sit quam adeptio sive consecutio ultimi finis, ut dicitur in primo et decimo *Ethicorum*. Si enim alicuius rei sit aliqua res exterior ultimus finis, illa eius operatio dicetur etiam finis ultimus, per quam primo consequitur rem illam. Sicut iis quibus pecunia est finis, dicitur et possidere ipsam etiam finis, non autem amare neque concupiscere. Sed intelligere est operatio per quam natura intellectualis primo attingit ad deum qui est ultimus finis exterior, non autem velle. Ergo in intellectione dei beatitudo intellectualis substantiæ consistit.

---

15 alicuius *in marg. B* || 27 ipsam *B* : ipsum *A* || 30 qui est... exterior *in marg. A* || eius (*post* ultimus) *add. A*.

23 Cf. *Eth. Nic.*, I, 2 et X, 6-10.

Nona ratio. Omnis actus voluntatis est aut desiderare aut amare aut delectari sive gaudere. Sed beatitudo substantialiter in nullo eorum consistit. Ergo in nullo actu voluntatis respectu boni consistit. Consequentia patet cum maiori, quia respectu boni nullus alius actus voluntatis invenitur. Secunda vero propositio probatur. Nam beatitudo formaliter et substantialiter importat adeptionem sive habitionem summi boni et ultimi finis. Desiderium autem non importat consecutionem finis, sed magis motum in finem. Amare etiam non est adeptio ultimi finis, quia potest esse rei absentis, ex quo causatur desiderium, ut res amata et nondum habita quæratur. Et si quandoque amor sit rei præsentis, tunc causatur ex hoc quod bonum amatum habetur. Et sic amor vel præcedit habitionem boni amati, quando est imperfectus, vel sequitur habitionem, quando est perfectus. Nullo ergo modo est habitio summi boni. Similiter nec delectatio potest esse summi boni adeptio. Nam delectatio accidit voluntati ex hoc quod bonum est præsens vel habitum et non e converso. Ut enim dicit Aristoteles in X *Ethicorum,* delectatio causatur ex hoc quod bonum habitum nunc sentimus vel cognoscimus vel ex eo quod bonum prius habitum memoramur vel dum in futuro habendum speramus. Non est igitur delectatio habitio ultimi finis et per consequens in ea beatitudo substantialiter non consistit.

Decima ratio. Beatitudo cum sit summum bonum et ultimus finis, est secundum se ipsam appetenda. Sed delectatio non est secundum se ipsam appetenda. Refert enim, ut ait Aristoteles, quæ delectatio appetatur ex eo ad quod ipsa consequitur. Nam delectatio quæ consequitur bonas et appetendas operationes, bona est et appetenda, quæ autem malas, mala est et fugienda. Habet igitur quod sit bona et appetenda ex alio. Non est

---

20-21 Cf. *Eth. Nic.,* X, 1, 1173b16-19 || 30 Cf. *ibid.,* X, 2, 1173b28-31.

igitur secundum se ipsam appetenda. Non itaque in delectatione beatitudo substantialiter consistit.

Undecima ratio. Propria et perfectissima operatio substantialis naturæ est ultimus eius finis intrinsecus, et ob hoc in ea beatitudo substantialiter consistit. Nam propria operatio cuiuslibet rei est finis eius, ut ait Aristoteles in secundo *De cœlo* et in nono *Metaphysicæ.* Sed intelligere perfectissimum intelligibile quod est deus est propria et perfectissima operatio substantiæ intellectualis, ut in primo et decimo *Ethicorum* idem Aristoteles fatetur. In intellectione igitur dei beatitudo essentialiter consistit.

Duodecima ratio. In eo quod est propter aliud non consistit essentialiter beatitudo quæ est summum bonum et ultimus finis. Sed omnis delectatio est propter aliquid aliud. Ergo in ea non consistit substantialiter beatitudo. Consequentia patet cum prima propositione. Secunda vero probatur. Nam ut est in ordine naturæ, ita esse debet in recto ordine voluntatis. Quia enim res naturales ordinantur in suos fines a substantia separata absque errore, oportet quod rectus ordo rerum sit secundum quod in natura sunt ordinatæ. Sed sic est quod in naturalibus delectatio est propter operationem et non e converso. Videmus enim quod natura illis operationibus animalium delectationes apposuit quæ sunt ad fines necessarios manifeste ordinatæ, sicut in usu ciborum qui ordinantur ad conservationem individui et in usu venereorum quæ ordinantur ad conservationem speciei. Ne igitur animalia a prædictis operationibus principaliter intentis abstinerent propter laborem vel fastidium, sed talibus operationibus necessariis insisterent, natura delectationes apposuit. Tales ergo delectationes sunt propter operationes et non e converso. Alias tales delec-

---

6-7 *De cœlo,* II, 3, 286a8-9 || 7 Cf. *Metaph.,* IX, 8, 1050a9 || 10 Cf. *Eth. Nic.,* I, 13 et X, 7.

tationes natura dedisset etiam aliis operationibus, quæ non sunt necessariæ ad fines præmissos. Ita ergo erit in recto ordine voluntatis scilicet quod delectatio est propter operationem. Non igitur est delectatio ultimus finis, nec in ea beatitudo essentialiter sita est.

Tertiadecima ratio. In eo quod est propter se ipsum diligibile et ad quod omnis humana actio ordinatur consistit essentialiter beatitudo. Sed speculatio primæ veritatis est propter sese diligibilis et ad eam omnes humanæ actiones ordinantur. In speculatione igitur primæ veritatis essentialiter beatitudo consistit. Patet prima propositio. Minor probatur. Nam omnes scientiæ artesque et potentiæ practicæ sunt tantum propter aliud diligibiles, quia finis in eis non est scire, sed operari. Scientiæ autem speculativæ, ut ait Aristoteles, sunt propter se ipsas diligibiles. Nam finis earum est ipsum scire. Nec invenitur aliqua actio in rebus humanis, quæ ad alium finem non ordinetur nisi consideratio speculativa. Habet enim, ut ait Philosophus in decimo *Ethicorum,* speculatio sapientiæ purissimas et mirabiles delectationes, quam etiam amaremus et appeteremus, si nulla ad eam sequeretur delectatio. Ipsæ etiam actiones ludicræ, quæ videntur absque fine fieri, habent aliquem finem debitum, ut scilicet per eas quodammodo mente relevati magis simus postmodum ad studiosas operationes potentes. Alioquin esset semper ludendum, si ludus propter se quæreretur, quod absurdum est. Ordinantur igitur omnes artes practicæ ad speculativas, et omnis humana operatio ad speculationem intellectus. Omnis autem speculatio ad perfectam dei notitiam sicut ad ultimum finem ordinatur. Unde et metaphysica quæ ad dei cognitionem ordinatur quæ est

---

4 igitur est *B* : est igitur *A* || 22 nullam *AB* : nulla *correxi.*

15-16 Cf. *Metaph.*, VI, 1, 1026a22-23 et *Eth. Nic.*, VI, 13, 1144a1-2 || 19-20 Cf. *Eth. Nic.*, X, 7, 1177a25-26.

cœterarum scientiarum finis scientia divina nominatur. Est igitur speculatio dei per se diligibilis et omnis humanæ actionis ultimus finis.

Decimaquarta ratio. Beatitudo est finis inclinationis naturæ intellectualis. Delectatio autem non est finis inclinationis naturæ intellectualis. Non ergo in ea beatitudo essentialiter consistit. Prima propositio clara est. Probatur vero minor. Nam quies in bono et in fine iam adepto non est finis intellectualis naturæ. Sed delectatio est quies in bono et in fine iam adepto. Ergo ipsa non est finis inclinationis intellectualis naturæ. Consequentia patet cum minori, quia sicut desiderium est inclinatio voluntatis in aliquod bonum vel aliquem finem consequendum, ita delectatio nihil aliud esse videtur quam quietatio voluntatis in aliquo bono vel fine convenienti iam consecuto. Maior vero probatur, quia sicut res naturales habent inclinationem ad aliquem finem quo adepto quietantur, sic et natura intellectualis per voluntatem inclinatur in finem quo adepto quietatur in illo. Ridiculum autem est dicere quod finis motus seu inclinationis naturalis corporis gravis vel cuiuscumque alterius corporis non sit esse in loco proprio, sed quietatio inclinationis qua in hoc tendebat. Si enim natura hoc principaliter intenderet ut inclinatio quietaretur, non daret eam. Dat autem illam ut per hanc corpus in locum proprium tendat, quo consecuto quasi fine sequitur inclinationis quietatio. Et sic quietatio inclinationis naturalis non est finis inclinatonis, sed est aliquid consequens finem iam assecutum. Ergo quietatio inclinationis naturæ intellectualis quam ipsa delectatio importat non est finis eius, sed aliquid consequens finem iam assecutum.

Quintadecima ratio. Ut iam sæpe dictum est, cum beatitudo habeat rationem summi boni et ultimi finis, oportet quod ultimus finis omnium actionum huma-

---

4 decimaquarta *B* : quartadecima *A*.

narum sit ipsa beatitudo. Sed cognitio primi veri quod est deus est ultimus finis omnium actionum humanarum. Perfecta igitur cognitio primæ veritatis est essentialiter ipsa beatitudo. Patet maior. Minor vero probatur. Nam finis intellectus est finis ultimus omnium actionum humanarum quia in omnibus agentibus et moventibus ordinatis oportet finem primi agentis et motoris esse ultimum finem omnium aliorum, sicut finis ducis exercitus est etiam finis omnium sub eo militantium, ut in duodecimo *Metaphysicæ* ait Aristoteles. Sed inter omnes hominis partes intellectus superior motor invenitur. Intellectus quippe movet voluntatem proponendo ei suum obiectum. Voluntas autem ab intellectu mota movet appetitum sensitivum. Unde concupiscentiæ non consentimus nisi adsit voluntatis imperium. Appetitus autem sensitivus adveniente voluntatis consensu movet corpus ad operationem. Finis igitur intellectus qui est primus motor est ultimus finis omnium actionum humanarum. Sed cognitio primi veri est finis ipsius intellectus. Verum enim, ut Aristoteles ait in sexto *Ethicorum,* est bonum et finis intellectus. Est igitur perfecta cognitio primi veri ultimus finis omnium humanarum actionum et ideo in ea beatitudo essentialiter consistit.

Sextadecima ratio. In eo per quod vera beatitudo differt a falsa consistit substantialiter beatitudo. Unumquodque enim, ut Aristoteles ait in secundo et quarto *Metaphysicæ,* secundum ea quæ constituunt substantiam eius habet naturæ suæ veritatem. Differt enim verus homo a picto per ea quæ substantiam hominis constituunt. Vera autem beatitudo non differt a falsa secundum actum voluntatis sed intellectus. Nam eodem modo se habet voluntas in desiderando amando vel delectando quicquid illud sit quod sibi proponitur ut summum bo-

---

9-10 Cf. *Metaph.,* XII, 10, 1075a13-15 || 20 Cf. *Eth. Nic.,* VI, 3, 1139b15 || 26-27 Cf. *Metaph.,* II, 1, 993b30-31 et V, 7, 1017a31-32.

num sive vere sive falso. Neque enim qui falso sibi obiectum beatitudinis constituit minus amat vel desiderat quam qui vere summum bonum sibi præfixit. Utrum autem vere sit summum bonum quod ut tale proponitur vel falso, hoc differt ex parte intellectus qui verum a falso discernere potest. Nam vere bonum est quod intellectui consonat, falsum vero quod ab intellectu discordat. Beatitudo itaque in intellectus essentialiter magis quam voluntatis actu consistit.

Decimaseptima ratio. Beatitudo est bonum per se sufficiens omnem tollens indigentiam ut dicit Aristoteles in primo *Ethicorum*. Sed perfecta dei cognitio est bonum perfectum omnem tollens indigentiam. Nam ut dicit Isaias : *divitiæ salutis scientia et sapientia*. Et Salomon : *Beatus homo qui invenit sapientiam*. Melior est acquisitio eius negotiatione auri et argenti. Primi et purissimi fructus eius. Pretiosior est sapientia cunctis opibus, et omnia quæ desiderantur huic non valent comparari. Et propter hoc Philippus, *Joannis*, XIV, a Christo petebat : *Domine ostende nobis patrem, et sufficit nobis*. Salomon quoque cum in tenera ætate Israelitici populi sceptrum accepisset cum usque adeo a deo diligeretur ut optionem petendi quicquid mallet meruisset, sapientiam sibi dari petiit et non aliud. Arbitror virum prudentissimum prudenter elegisse sciens omnia bona pariter cum illa sibi affutura. Ipsa quippe sola dei cognitio omne desiderium complet, et quousque intellectus ad eam perveniat semper remanet inquietus. Cum autem pervenerit ad visionem dei, qui est fons et principium totius esse et veritatis, ita eius naturale desiderium replebitur quod nil ulterius desiderandum quæret. Unde Augustinus, in quinto *Confessionum*, sic

---

22 cum *B* : et *A*.

11-12 Cf. *Eth. Nic.*, I, 5, 1097b14-16 || 14 *Isaias*, XXXIII, 6 || 15 *Prov.*, III, 13 || 19-21 *Ev. Joh.*, XIV, 8 || 21-24 Cf. *III Reg.*, III, 9 et 11 || 32-p.213,4 *Conf.* V, 4, 7.

deum alloquitur : *Infœlix... homo qui scit... omnia* creata, *te autem nescit. Beatus autem qui te scit, etiam si illa* nescit. *Qui vero... te et illa novit, non propter illa beatior* est, *sed propter te solum beatus...* Est igitur cognitio dei qua maxime deo assimilamur (quia, teste *Joanne, cum apparuerit similes ei erimus* et *videbimus eum sicuti est*) bonum perfectum intellectualis naturæ omnem pellens indigentiam, cum sit ultima et perfectissima eius operatio. Quapropter in perfecta dei notitia essentialiter consistit beatitudo.

Decima octava et ultima ratio. Beatitudo consistit in perfectissima operatione nobilissimæ potentiæ respectu optimi obiecti quod est deus. Sed visio dei per essentiam est perfectissima operatio nobilissimæ potentiæ respectu optimi obiecti. Quare in visione dei essentialiter consistit beatitudo. Pro declaratione primæ propositionis advertendum est, ut ait Aristoteles in primo et decimo *Ethicorum,* quod beatitudo non consistit in potentia nec in habitu sed in operatione perfecta quæ est ultimum complementum potentiæ et habitus. Perfectissima autem operatio ex quatuor sumi potest. Primo ex suo genere. Nam cum duplex sit genus operationis, illæ quæ manent in agente et sunt perfectiones ipsius agentis perfectiores existunt actionibus quæ in materiam exteriorem transeunt et perfectiones sunt ipsius facti ad quod sicut in finem ordinantur. Beatitudo autem debet esse operatio perfecta ex suo genere. Ideo est operatio manens in beato, ut dicitur in primo *Ethicorum* et nono *Metaphysicæ.* Secundo dicitur operatio perfecta ex principio a quo elicitur. Unde operatio quæ est a nobilissima

---

10 beatitudo *om. A* || 11 decima octava et ultima *B* : ultima *A* || 13-15 quod est... obiecti *in marg. B* || 15 essentialiter *suprascr. B* || 21 sumi : summi *AB* || 22 illæ *B* : operationes *A* || 23 et sunt *A* : cum sint, *sed suprascr.* vel et sunt *B.*

5-7 *I Joh.,* III, 2 || 17-18 Cf. *Eth. Nic.,* I, 12 et X, 6 || 28-29 Cf. *Eth. Nic.,* I, 1 et *Metaph.,* IX, 6.

potentia, qualis est intellectus, ut inferius probabitur, est omni alia operatione perfectior. Beatitudo autem debet esse operatio perfecta ex suo principio, ideoque in perfecta operatione nobilissimæ potentiæ consistit. Tertio dicitur operatio perfecta ex obiecto a quo specificatur. Unde inter operationes quæ ab eadem potentia procedunt illa est cœteris perfectior quæ obiectum nobilius respicit et ad ipsum terminatur. Et quia deus est nobilissimum obiectum, beatitudo est operatio perfecta non solum nobilissimæ potentiæ sed et respectu optimi obiecti, quod est deus. Quarto dicitur operatio perfecta ex forma et modo, quia videlicet ex dispositione potentiæ faciliter, firmiter et delectabiliter elicitur. Et sic inter operationes quæ idem obiectum respiciunt illa est cœteris perfectior quæ a potentia perfecta per habitum nobilissimum elicitur. Ideo dicitur quod beatitudo est operatio nobilissimæ potentiæ vestitæ nobilissimo habitu respectu optimi obiecti. Talis autem est operatio intellectus quæ procedit ab ipso vestito lumine gloriæ. De quo dicitur : *Amictus lumine sicut vestimento.* et *in lumine tuo videbimus lumen.*

Secunda propositio pluribus rationibus probatur, scilicet quod intellectus sit voluntate nobilior. Illa potentia cuius actus consistit in habendo perfectionem et nobilitatem alicuius rei intra se, est simpliciter perfectior et absolute nobilior ea cuius actus est comparari et ordinari ad eandem rem extra se existentem. Sed perfectio et dignitas intellectus et actus illius consistit in hoc quod nobilitas rei intellectæ est in ipso per speciem vel per essentiam suam. Nobilitas autem voluntatis et

---

5 esse (*post* dicitur) *add.* *A* || 11 optimi *A* : nobilissimi, *sed in marg.* vel optimi *B* || 25-26 habendo perfectionem et nobilitatem *B* : habenda perfectione et nobilitate *A*.

21 *Ps. CIII,* 2 || 21-22 *Ps. XXXV,* 10.

actus eius in hoc consistit quod anima comparatur ad rem secundum esse quod habet extra animam. Quare cum habere nobilitatem alterius rei intra se sit absolute simpliciterque perfectius quam ad eandem rem extra se existentem comparari, erit intellectus et actus eius voluntate et suo actu simpliciter et absolute nobilior.

Amplius. Omnis causa est effectu suo absolute nobilior. Cognitio autem, ut ait Aristoteles, est delectationis causa, cum nihil aliud delectatio sit quam convenientis cum convenienti coniunctio et utriusque perceptio sive cognitio. Quantumcumque enim bonum esset præsens, nisi esset cognitum voluntas nullo pacto delectaretur. Est igitur cognitio delectatione potior atque nobilior.

Præterea. Illud quod primo et per se movet aliquid est nobilius absolute et perfectius illo, maxime si movet per modum finis, ut ait Aristoteles in octavo *Physicorum* et duodecimo *Metaphysicæ*. Intellectus autem primo et per se movet voluntatem per modum finis. Est igitur intellectus voluntate absolute nobilior. Patet prima propositio. Minor probatur. Nam obiectum voluntatis movet primo et per se voluntatem per modum finis. Sed bonum apprehensum per intellectum est obiectum voluntatis, ut dicitur in tertio *De anima*. Apprehensum ergo et cognitum per intellectum movet voluntatem per modum finis.

Quarto. Regens est nobilius recto, et dirigens directo perfectius. Intellectus autem regit et dirigit voluntatem, cuius actus in tantum est bonus et rectus in quantum rationi recte conformatur. Est ergo simpliciter intellectus voluntate nobilior.

---

4 rem *suprascr. B* || 20 intellectus *om. A* || 22 movet *suprascr. B.*

8 Cf. *Eth. Nic.*, X, 4, 1175a10-18 || 17 Cf. *Phys.*, VIII, 5-6 || 18 Cf. *Metaph.*, XII, 7-8 || 24 Cf. *De anima*, III, 10.

Item. Quanto aliquid est propinquius ultimo fini, tanto est omni alio nobilius, cum ex fine sumatur ratio nobilitatis eorum quæ sunt ad finem, ut dicitur in libro *Physicorum*. Sed intellectus est propinquior ultimo fini quam voluntas. Prius enim attingimus finem cognoscendo per intellectum quam appetendo per voluntatem, cum voluntas non feratur nisi in cognitum. Voluntati ergo præstat intellectus.

Præterea. Illa potentia cuius obiectum est nobilius et altius est et ipsa nobilior et altior. Nam potentiæ ordinantur ad obiecta a quibus specificantur et nobilitatem trahunt, per Aristotelem in primo et secundo *De anima*. Obiectum autem intellectus est voluntatis obiecto altius ac nobilius. Erit ergo et intellectus voluntate præstantior. Patet maior. Minorem probo. Nam quanto aliquid est simplicius et abstractius, tanto est secundum se nobilius et præstantius. Obiectum autem intellectus est obiecto voluntatis simplicius et abstractius. Nam ipsa ratio boni appetibilis quæ est obiectum intellectus longe simplicior est et abstractior ipso bono appetibili quod est obiectum voluntatis. Est itaque obiectum intellectus obiecto voluntatis nobilius atque præstantius.

Postremo. Illud quod est proprium hominis in quantum homo est nobilius et præstantius eo quod est commune sibi et cœteris animalibus, ut inquit Aristoteles in tertio *Ethicorum*. Sed intelligere est proprium hominis in quantum homo, ut in primo *Ethicorum* dicitur. Velle autem secundum quod excludit intellectum convenit etiam cœteris animalibus. Voluntario enim par-

---

1 quanto *B* : quo *A* || 2 tanto *B* : eo *A* || 14 intellectus *om. A*.

3-4 Cf. *Phys.*, II, 2, 194a32-33 || 12 Cf. *De anima*, I, 1, 402b14-16 et II, 4, 415a19-21 || 26 Cf. *Eth. Nic.*, I, 6, 1098a2-4 || 27 Cf. *Eth. Nic.*, I, 6, 1098a7-8.

ticipant pueri et bruta, ut ait Aristoteles in tertio *Ethicorum*. Est ergo intelligere præstantius quam velle et per consequens intellectus voluntate præstantior. Hinc Aristoteles ait in decimo *Ethicorum* : Intellectus est optimum eorum quæ sunt in homine. Et quod fœlicitas consistit in speculatione altissimi speculabilis. Quare ipsa beatitudo quæ est operatio optimæ potentiæ in actu intellectus et non voluntatis essentialiter consistit.

Decisio et determinatio Quæstionis

Tertio loco subiungenda est quæstionis huius decisio. Pro cuius pleniori explanatione nonnullas conclusiones cum probationibus breviter subiciam.

Prima conclusio est talis. Omnes actiones humanæ sunt propter finem. Hæc conclusio sic probatur. Omnes actus qui ex voluntate deliberata procedunt sunt propter finem, cum obiectum voluntatis sit finis et omnes actiones quæ ab aliqua potentia procedunt ab ea causentur secundum rationem sui obiecti. Omnes autem actiones humanæ ex voluntate deliberata procedunt. Sunt itaque propter finem. Patet maior. Minor vero probatur. Nam omnes illæ actiones quarum homo est dominus procedunt ex voluntate deliberata, cum non sit dominus suarum actionum nisi per rationem et voluntatem. Unde et liberum arbitrium dicitur esse facultas rationis et voluntatis. Sed ita est quod illæ solæ dicuntur actiones humanæ quarum homo est dominus, cum tales conveniant homini in quantum homo et per hoc ab aliis differat quia est dominus actuum suorum. Solæ igitur actiones illæ humanæ proprie dicuntur, quæ ex deliberata voluntate procedunt.

---

8 non *suprascr. B* || 9 decisio et *om. A* || 10 est *suprascr. B* || 13 est talis *om. A* || 22 ex *suprascr. B* || 29 actiones illæ *B* : illæ actiones *A*.

1-2 *Eth. Nic.*, III, 4, 1111b8-10 || 4 Cf. *Eth. Nic.*, X, 7 et 13-16.

Secunda conclusio sequitur. Quæcumque appetit homo, propter finem ultimum appetit. Quæ conclusio sic probatur. Omne bonum aut est perfectum, et sic est ultimus finis, aut est imperfectum, et sic tendit in bonum perfectum quod est finis. Nam inchoatio alicuius semper ordinatur ad consummationem eius, et omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quæ est ultimus finis. Sed quæcumque appetit homo, appetit sub ratione boni. Ergo omnia quæ appetit homo appetit ut finem vel propter ultimum finem.

Ad idem. Illa quæ non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile appetuntur solum propter finem. Quæcumque autem appetit homo talia sunt quod non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile quod est ultimus finis. Quæcumque ergo appetit homo propter finem appetit. Consequentia patet cum maiori, quia appetere nihil aliud est quam ab appetibili moveri. Secunda vero propositio probatur. Nam ultimus finis cum sit primum appetibile sic se habet in movendo appetitum ad alia appetibilia sicut primum movens se habet in aliis motionibus. Sed in aliis motionibus causæ secundæ non movent nisi ut moventur a primo movente, ut dicitur in secundo *Metaphysicæ* et octavo *Physicorum*. Ergo appetibilia secunda non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis.

Tertia conclusio sequitur. Beatitudo est ultimus finis hominis. Nam bonum perfectum totaliter quietans appetitum est ultimus finis hominis. Beatitudo autem est bonum perfectum omnino quietans appetitum. Quia, sicut dicit Boetius, beatitudo *est bonum quo quis adepto*

---

1 sequitur *om. A* || 27 sequitur *om. A* || 28 totaliter *B* : penitus *A*.

23-24 *Metaph.*, XII, 7-8 et *Phys.*, VIII, 5-6 || 31-p.219,1 *De consolatione*, III, Prosa 2.

nihil ulterius desiderare queat. Quod quidem est summum omnium bonorum cunctaque intra se complectens bona. Cui si quid abforet, summum esse non posset, quia relinqueretur aliquid exterius quod posset optari. Beatitudo itaque est ultimus finis hominis.

Notandum est quod ultimus finis rei est duplex, videlicet ipsa res quam cupimus adipisci, qui ab Aristole, in quinto *Metaphysicæ* et secundo *De anima,* appellatur finis quod vel gratia cuius. Alio modo ipsa adeptio seu possessio rei quæ finis quo appellatur. Finis primo modo est extrinsecus rei, finis autem secundo modo est intrinsecus rei.

Quarta conclusio sequitur. Finis ultimus hominis primo modo sumptus non consistit in re aliqua creata. Probatur. Nam finis ultimus est bonum perfectum penitus quietans appetitum, ut dictum est. Non enim esset ultimus finis, si aliquid ulterius restaret optandum. Sed in nulla re creata invenitur bonum perfectum omnino quietans appetitum. Igitur ultimus finis hominis in nulla re creata consistit. Patet maior. Minor vero probatur. Nullum bonum participatum potest totaliter quietare voluntatem, cuius obiectum est bonum universale, quod solum potest ipsam quietare. Sed in nulla re creata invenitur bonum universale, sed tantum bonitas participata. Nulla igitur res creata potest totaliter hominis appetitum quietare, sed solus deus, iuxta illud *Psalmi : Qui replet in bonis desiderium tuum,* et : *Satiabor cum apparuerit gloria tua.* Et Augustinus, in libro *Confessionum : Fecisti nos* domine *ad te,* scilicet

---

8 Metaphysica *A* || 11 primo modo... finis autem *in marg. inferiore B* || rei *om. A* || autem *om. A* || 13 sequitur *om. A.*

8 Cf. *Metaph.,* V, 1-2 et *De anima,* II, 4, 416b23-24 || 27 *Ps. CII,* 5 || 28 *Ps. XVI,* 15 || 28-p.220,2 *Conf.,* I, 1, 1.

contemplandum et fruendum, *et inquietum est cor nostrum donec* quiescat *in te*.

Quinta conclusio sequitur. Finis ultimus secundo modo sumptus est aliquid creatum. Probatur. Omne bonum et omnis perfectio animæ inhærens est aliquid creatum. Sed finis secundo modo sumptus est quoddam bonum et perfectio animæ inhærens, ut ait Aristoteles in primo et decimo *Ethicorum* libro. Finis igitur secundo modo sumptus est aliquid creatum.

Notandum est ulterius quod beatitudo potest dupliciter accipi. Uno modo causaliter et obiective, et sic est omnium una beatitudo omnes effective beatificans. Quæ significata est per unitatem denarii quam acceperunt laborantes in vinea. Et hæc est summum bonum simpliciter. Alio modo essentialiter et perfective, et sic diversorum diversæ sunt beatitudines per diversas mansiones significatæ. Talis autem beatitudo non est summum bonum simpliciter, sed in genere bonorum participabilium.

Sexta conclusio sequitur. Beatitudo causaliter et obiective sumpta est bonum increatum. Hæc conclusio sic probatur. Illud quod perfecte et totaliter potest voluntatem hominis implere est bonum increatum cum contineat bonitatem universalem, ut supra probatum est. Sed beatitudo obiective et causaliter sumpta est bonum huiusmodi, dicente Boetio quod *est bonum quo quis adepto nihil ulterius desiderare queat*. Quod est summum omnium bonorum cunctaque in se complectens bona. Igitur beatitudo causaliter et obiective sumpta est bonum increatum quod est deus. Qui solus sua univer-

---

3 sequitur *om. A* || 11 accipi *B* : capi *A* || 20 sequitur *om. A.*

7-8 Cf. *Eth. Nic.*, I, 13 et X, 7 || 13-14 Cf. *Ev. Matth.*, XX, 9-10 || 26-27 *De consolatione*, III, Prosa 2.

sali et infinita bonitate potest voluntatem hominis implere et quietare, ut dictum est. Præterea ultimus finis quem adipisci cupimus ut rem quandam est beatitudo causaliter et obiective sumpta. Solus autem deus, qui est bonum increatum, est ultimus finis eo modo sumptus. Solus igitur ipse est beatitudo nostra causaliter et obiective sumpta.

Septima conclusio sequitur. Beatitudo formaliter et essentialiter sumpta est aliquid creatum, quod est operatio. Probatur. Nam adeptio summi boni est aliquid creatum, quod est operatio, quia summum bonum non adipiscimur nisi per operationem, ut dicitur in primo *Ethicorum.* Beatitudo autem sic sumpta est adeptio summi boni, ut ait Aristoteles in decimo *Ethicorum.* Beatitudo igitur formaliter et essentialiter sumpta est aliquid creatum quod est operatio. Præterea. Ultima perfectio hominis cum sit in homine est aliquid creatum quod est operatio. Sed beatitudo est ultima hominis perfectio, ut dicitur in primo et decimo *Ethicorum,* et est in ipso homine beato, ut habetur in nono *Metaphysicæ* et primo *Ethicorum.* Ergo beatitudo essentialiter et perfective est aliquid creatum quod est operatio. Minor patet. Prima vero propositio probatur. Nam ultimus actus hominis et cuiuslibet rei est eius operatio sine qua res semper remanet in potentia. Unde dicitur actus secundus ab Aristotele in secundo *De anima.* Ultima autem hominis perfectio consistit in ultimo eius actu, ut dicitur in primo et decimo *Ethicorum* et in nono *Metaphysicæ.* Ergo ultima hominis perfectio in eius operatione consistit. Præterea et tertio. Ultimus

---

8 sequitur *om. A* || 26 secundo *B* : primo *A*.

12-13 Cf. *Eth. Nic.*, I, 12-13 || 14 Cf. *Eth. Nic.*, X, 6-10 || 19 Cf. *Eth. Nic.*, I, 6 et X, 6 || 20-21 Cf. *Metaph.*, IX, 6, 1048b25-26 et *Eth. Nic.*, I, 10 || 26 Cf. *De anima*, II, 1, 412a21-22 || 28-29 Cf. *Eth. Nic.*, I, 13 et X, 7 ; *Metaph.*, IX, 6 1048b25-26.

finis intrinsecus hominis est eius operatio. Nam ut Aristoteles ait in secundo *De cœlo,* unaquæque res dicitur esse propter suam operationem. Et in secundo *De anima* et nono *Metaphysicæ* dicitur quod finis uniuscuiusque rei est sua propria operatio. Beatitudo autem essentialiter sumpta est finis intrinsecus formaliter hominem beatificans. Est igitur beatitudo essentialiter sumpta propria hominis operatio. Quod Aristoteles, in primo *Ethicorum,* confessus est cum ait beatitudinem esse operationem hominis secundum virtutem perfectam.

Sciendum est pro declaratione præcedentium conclusionum, ut scribit Sanctus Thomas, in *Quarto,* distinctione 49a, q. la, art. 2o, quod *ultimus finis cuiuslibet rei habentis esse ab alio est duplex : Unus* exterior, *scilicet* qui *est desideratæ perfectionis principium,* quem adipisci cupimus. *Alius* intrinsecus, *scilicet ipsa... perfectio* rei per quam coniungitur suo fini exteriori. *Cum* igitur *beatitudo sit ultimus* finis hominis, *duplex erit* hominis *beatitudo : Una quæ est in ipso,* quæ scilicet *est ultima eius perfectio, ad quam possibile est ipsum pervenire. Et hæc est beatitudo creata,* quæ non est summum bonum simpliciter, sed summum inter humana bona. Et est ultimum bonum concupitum, quia est maximum bonum, quod nobis ex coniunctione animæ ad deum provenit. Ideo dicitur esse propter se quæsitum vel desideratum, quia est ultimum inter ea quæ diliguntur amore concupiscentiæ, Nam etsi deus concupiscatur, idem tamen est concupiscere deum et maximum bonorum quod nobis ex deo provenit. Hæc autem beatitudo in operatione consistit. Ultimus enim finis et ultima hominis operatio in eo consistit per quod suo fini exteriori coniungitur. Hoc autem est eius opera-

---

2 *De cœlo,* II, 3, 286a8-9 || 3-4 Cf. *De anima,* II, 4, 416b23-24 ; *Metaph.,* IX, 8, 1050a9 || 9 Cf. *Eth. Nic.,* I, 6 et 13 || 13-22 *IV Sent.,* dist. 49, q. 1, a. 2.

tio per quam est in actu et per quam deo maxime assimilatur, qui est purus actus, et qua mediante eius potentia vel habitu suo obiecto coniungitur quod est deus. *Alia vero est* beatitudo quæ est *extra ipsum* hominem, *per cuius coniunctionem præmissa beatitudo* in eo *causatur. Et hæc est beatitudo increata, quæ est... deus,* et est summum bonum simpliciter, et ultimum dilectum amore benevolentiæ. Hæc ille.

Sciendum est ulterius quod cum quæritur utrum beatitudo essentialiter sumpta pertineat ad intellectum vel voluntatem, possumus duplicem sensum accipere. Unus est utrum beatitudo essentialiter sumpta sit obiectum intellectus vel voluntatis. Alius est utrum talis beatitudo sic sumpta sit actus intellectus vel voluntatis.

Item cum quærimus utrum beatitudo formaliter sumpta sit actus intellectus vel voluntatis, dupliciter potest intelligi. Uno modo utrum talis beatitudo quantum ad suam perfectionem essentialem et substantialem sit actus intellectus vel voluntatis. Alio modo utrum sic sumpta quantum ad suam perfectionem accidentalem esse dicatur actus intellectus vel voluntatis.

Ex his autem distinctionibus terminabimus quæstionem per conclusiones immediate sequentes.

Octava conclusio sequitur. Beatitudo formaliter et essentialiter sumpta est actus intellectus et non voluntatis. Hæc conclusio licet per rationes secundo loco adductas sit sufficienter probata, tamen ut clarior fiat, ad eam duas adhuc rationes adducam. Prima est talis. Beatitudo est ultimus finis et primum volitum. Sed impossibile est aliquem actum voluntatis esse ultimum finem hominis et primum volitum. Ergo impossibile est beatitudinem essentialiter sumptam in actu voluntatis

---

8 hæc ille *om. A* || 11 duplicem sensum *B* : duplici sensu *A* || 13 sensus (*post* alius) *add. A* || 13-14 alius... voluntatis *in marg. B* || 24 sequitur *om. A.*

4-8 *IV Sent.*, dist. 49, q. 1, a. 2.

consistere. Prima propositio constat. Minor probatur. Omne illud quod præsupponit alium finem et aliud volitum, ultimus finis esse non potest nec primum volitum, quia ultimum finem et primum volitum omnia alia præsupponunt. Sed omnis actus voluntatis præsupponit alium finem et aliud volitum. Ergo impossibile est quod aliquis actus voluntatis sit ultimus finis vel primum volitum. Patet adhuc maior et minor probatur. Nam omne velle aliquod volitum præsupponit ad quod terminetur, et per consequens aliquem finem, cum velle nihil aliud sit quam voluntatem ordinari in bonum quod est finis. Sed omnis actus voluntatis includit ipsum velle. Ergo omnis actus voluntatis præsupponit alium finem et aliud volitum. Minor patet. Prima vero propositio probatur. Nam obiectum voluntatis et est volitum et habet rationem boni et finis. Sed omne velle et omnis actus voluntatis præsupponit obiectum eius et ad ipsum ordinatur. Sicut et actus cuiusvis potentiæ præsupponit suum obiectum ad quod terminatur, cum quælibet potentia prius feratur in obiectum quam in actum suum, sicut visus prius videt colorem quam videat se videre colorem. Ita etiam oportet prius voluntatem velle aliquod bonum quam velit se velle illud. Omne igitur velle præsupponit aliquod bonum quod est finis et aliud volitum ab ipso velle. Nullum igitur velle poterit esse primum volitum vel ultimus finis. Hanc autem rationem tangit Sanctus Thomas, in *Quarto,* dist. 49a, q. 1a, art. 1o, sic dicens : *Non... est possibile* ipsum voluntatis actum esse ultimum finem alicuius. Nam *cum voluntatis obiectum sit finis, hoc ipsum quod est velle et quilibet alius voluntatis actus nihil* est aliud *quam* ordinari *aliqua in finem,* cum actus eius ordinetur in obiectum, unde et alium finem præsupponit. *Et ideo si ipsum velle dicatur esse volitum,*

---

9 præsupponit aliquod volitum *A* || 31 est aliud *B* : aliud est *A*.

26-p.229,13 *IV Sent.,* d. 49, q. 1, a. 1.

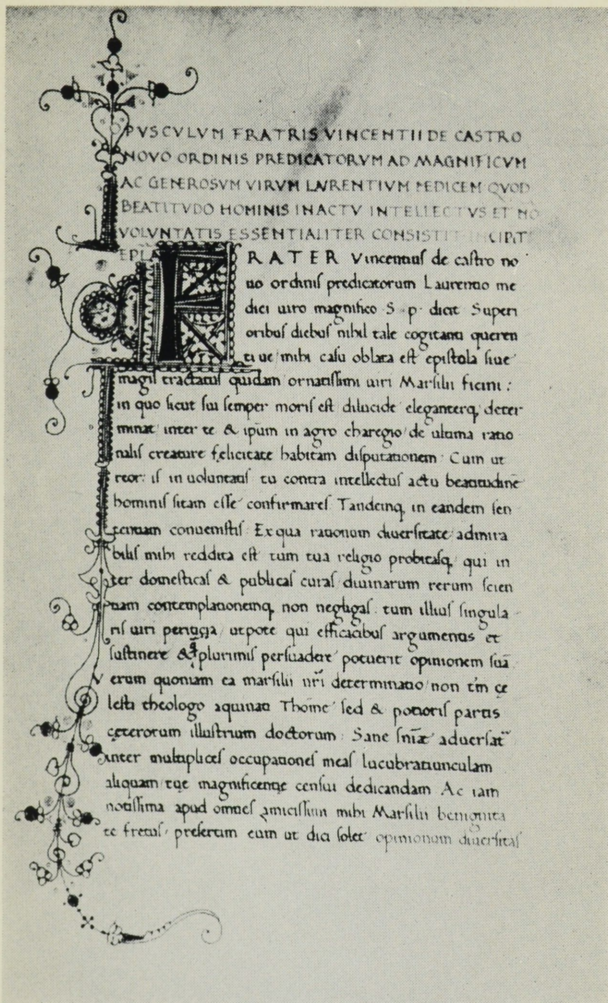
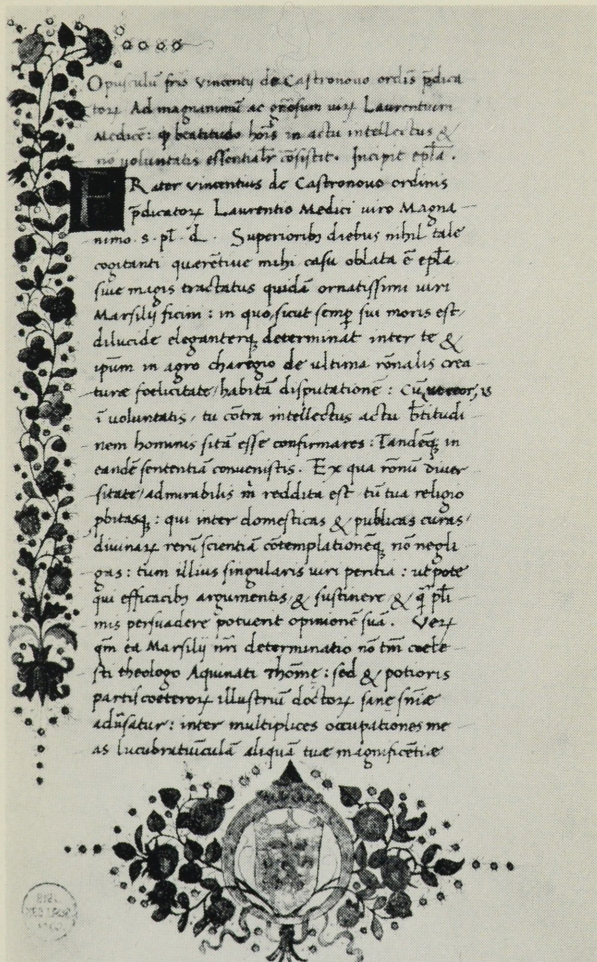

OPVSCVLVM FRATRIS VINCENTII DE CASTRO
NOVO ORDINIS PREDICATORVM AD MAGNIFICVM
AC GENEROSVM VIRVM LAVRENTIVM MEDICEM QVOD
BEATITVDO HOMINIS IN ACTV INTELLECTVS ET NO
VOLVNTATIS ESSENTIALITER CONSISTIT INCIPIT
EPLA
FRATER Vincentius de castro no
uo ordinis predicatorum Laurentio me
dici uiro magnifico S. p. dicit. Superi
oribus diebus nihil tale cogitanti queren
ti ue mihi casu oblata est epistola siue
magis tractatus quidam ornatissimi uiri Marsilii ficini:
in quo sicut sui semper moris est dilucide eleganterq. deter
minat inter te & ipsum in agro charegio de ultima ratio
nalis creature felicitate habitam disputationem. Cum ut
reor: is in uoluntatis tu contra intellectus actu beatitudinē
hominis sitam esse confirmares. Tandemq. in eandem sen
tentiam conuenistis. Ex qua rationum diuersitate admira
bilis mihi reddita est tum tua religio probitasq. qui in
ter domesticas & publicas curas diuinarum rerum scien
tiam contemplationemq. non negligas: tum illius singula
ris uiri peritia, utpote qui efficacibus argumentis et
sustinere & plurimis persuadere potuerit opinionem suā.
Verum quoniam ea marsilii uri determinatio non tm ce
lesti theologo aquinati Thome sed & potioris partis
ceterorum illustrium doctorum: Sane snīae aduersat
inter multiplices occupationes meas lucubratiunculam
aliquam tue magnificentie censui dedicandam. Ac iam
notissima apud omnes amicissimi mihi Marsilii benignita
te fretus, presertim cum ut dici solet opinionum diuersitas

Fig. 5. Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, *Cod. S. Marco 482,* f. 157 recto. Photo Dr. G. B. Pineider. Frontispice du traité à Laurent de Médicis.

non frangat amicitiam quid hac de re tenendum esse
arbitrarer in hoc opusculo breuiter exposui. Hec tamen
est intentionis nostre. Si de extrema perfectione rationalis na
ture quid nos quoque sentiamus sequenti tractatulo
notissimum fiet. Marsilii talis ac tanti uiri doctrine
uel minima ex parte detrahere; neque uero derogari
ei quicquam potest. Edam & ego licet sine iniuria,
sententiam meam. Reliquum est magnifice Laurenti
ut si in uerborum compositione ornatuq. sententiarū
nos deficere tua eloquentia iudicarit non propterea
munusculum hoc minus gratum habeas. Siquidem
theologorum consuetudinem imitamur qui longo
suo exemplo docuerunt oratione simplici huiuscemoi
grauissimas questiones clarius ab omnibus intelligi po-
sse. Tue sinceritatis atq. innocentie etiam erit iuxta
iudicium ar[lis] utrumq. uirū ut facis amare persu
asionem autem certioris accipere. Nam quia in eligen
dis seu repudiandis opinionibus non debet homo duci
amore uel odio ipam opinionem inducentis. Sed magis
ueritatis certitudine in libro metaphisice princeps philoso
phorum opportere ait utrosq. amare & eos scilicet o
quorum opinionem sequimur: & eos quorum opinio
nem repudiamus quia utrique inquirende ueritati
operam dedere nobisq. suo studio ambo profuere. Sed
tamen opportet si sapiam querimus nobis persuaderi a
certioribus id est eorum opinionem sequi qui certius
ad ueritatem peruenerunt. Viue diu foelix & cum licu
erit urgentes aliquantisper ponere curas ex nrōrum ra
tionibus ac deinde Marsilii primo loco positorum argu
mentorum responsione dissolutioremq. tui ingenii perspi

Protulit is quid sibi
de hac questione
uideatur :

Fig. 6. Même manuscrit, f. 157 verso. Photo Pineider.
Page du texte avec correction marginale.



Opusculū fr̄is vincentij de Castronouo ordīs p̄dica
torꝝ Ad magnanimū ac p̄clarum virꝝ Laurentium
Medicē: q̄ beatitudo hōis in actu intellectus &
nō voluntatis essentialiṫ cōsistit. Incipit ep̄la.
FRater vincentius de Castronouo ordinis
p̄dicatorꝝ Laurentio Medici uiro Magna
nimo s. pl. d. Superioribꝫ diebus nihil tale
cogitanti querētiue mihi casu oblata ē ep̄la
siue magis tractatus quidā ornatissimi uiri
Marsilij ficini: in quo, sicut semp̄ sui moris est,
dilucide eleganterq̄ determinat inter te &
ip̄um in agro charegio de ultima rōnalis crea
ture foelicitate habitā disputatione: Cū uero tu, ꝟ
ī uoluntatis, tu cōtra intellectus actu b̄titudi
nem hominis sitā esse confirmares: Tandēq̄ in
eandē sententiā conuenistis. Ex qua rōnū diuer
sitate admirabilis m̄ reddita est tū tua religio
p̄bitasq̄: qui inter domesticas & publicas curas
diuinarꝝ rerū scientiā cōtemplationēq̄ nō negli
gas: tum illius singularis uiri peritia: ut pote
qui efficacibꝫ argumentis & sustinere & q̄ pl̄i
mis persuadere potuerit opinionē suā. Verꝝ
q̄m ea Marsilij n̄ri determinatio nō tm̄ caele
sti theologo Aquinati Thomē: sed & potioris
partis coeterorꝝ illustriū doctorꝝ sane sn̄iae
adūsatur: inter multiplices occupationes me
as lucubratiūculā aliquā tue magnificētiae

Fig. 7. Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, *Cod. Acquisti e Doni 632*, f. 1 recto. Photo Pineider. Frontispice du même traité.

Fig. 8. Même manuscrit, f. 21 verso. Photo Pineider. Page du texte avec correction marginale.

oportet præsupponere ante hoc aliud *esse volitum. Non enim potest intelligi in aliqua potentia reflexio super actum suum nisi actu* illo supra *quem fit reflexio prius* per obiectum proprium terminato, *quod sit aliud ab ipso actu... Alias oporteret in infinitum procedere...* Unde sicut *ipsum intelligere non potest esse primum obiectum intellectus,* quia omne intelligere ad aliquod obiectum terminatur, ita eadem ratione nec ipsum velle esse potest primum voluntatis obiectum. Cum autem primum obiectum voluntatis sit ultimus finis, est impossibile aliquem eius actum esse ultimum finem, et per consequens in nullo actu voluntatis beatitudo consistit. Hæc ille.

Eandem rationem tangit, *Quolibet VI,* art. XIX, sic dicens : ... *Impossibile est ipsum actum voluntatis esse ultimum* hominis finem. *Ultimus enim finis hominis est... primo desideratum.* Nullus autem actus voluntatis primum volitum esse potest. *Prius enim est potentiam ferri in aliquod obiectum quam... feratur super actum suum,* et *prius... intelligitur actus alicuius potentiæ* terminari ad aliquod obiectum quam intelligatur *reflexio... super actum illum... Sicut visus prius videt colorem quam videat se videre colorem. Et ita... voluntas prius vult aliquod bonum quam velit se velle.* Nullus ergo actus voluntatis *potest esse* primum *volitum vel ultimus finis.* Ac per consequens in nullo actu voluntatis beatitudo consistit. Hæc Thomas.

Eandem rationem tangit in tertio *Contra Gentiles,* cap. 26 et in *Prima Secundæ,* q. 1a, art. 1o, ad secundum.

Secunda ratio talis est. Ille actus et illa operatio quæ primo et immediate animam coniungit fini

---

16-28 *Quodl. VIII,* a. 9 || 29-30 *Summa contra Gentiles,* III, 26 || 30-31 *Summ. theol., Ia-IIæ,* q. 1, a. 1.

exteriori qui est deus est formaliter et substantialiter beatitudo, cum sit ultimus finis intrinsecus, ut supra probatum est. Sed per actum intellectus primo et immediate anima coniungitur deo et non per actum voluntatis. Nam omnis actus voluntatis vel præcedit assecutionem seu adeptionem finis vel consequitur et causatur ex assecutione vel adeptione prædicta. In actu igitur intellectus quo videtur deus et non in actu voluntatis essentialiter beatitudo consistit.

Hanc rationem tangit S. Thomas in *Quarto Sententiarum,* ubi *supra,* sic dicens : *Non* enim *quælibet operatio potest dici* ultimus *finis* interior, *sed* solum *illa quæ* ultimo *fini exteriori primo coniungit.* Non autem potest dici quod assecutio finis exterioris primo et immediate fiat per actum voluntatis. Intelligitur enim actus voluntatis esse et ante assecutionem finis ut motus quidam in ipsum et post assecutionem finis ut quietatio quædam in fine. Non potest autem esse quod voluntas nunc quietetur in fine in quem prius tendebat, nisi quia voluntas alio modo nunc se habet ad finem quam prius vel e converso. Quod ergo facit voluntatem hoc modo se habere ad finem ut voluntas quietetur in ipso est ultimus finis interior qui primo coniungit fini exteriori. Sicut si alicuius finis exterior sit pecunia, finis interior erit possessio pecuniæ, per quam homo se habet ad pecuniam ut eius voluntas in illa quietetur. Cum ergo ultimus finis quasi exterior humanæ voluntatis sit deus, non potest esse quod aliquis actus voluntatis sit ultimus finis interior. Sed ille actus erit ultimus finis interior, quo primo anima hoc modo se habebit ad deum ut voluntas quietetur in ipsum. Hæc autem est visio dei secundum intellectum, quia per hanc fit quasi quidam contactus dei ad intellectum, cum omne cognitum sit in cognoscente secundum quod

---

11-13 *IV Sent.,* d. 49, q. 1, a. 1.

cognoscitur. Sicut corporalis tactus ad delectabile corporeum inducit quietationem affectus. Et ideo ultimus finis intrinsecus hominis est in actu intellectus. Et ita beatitudo quæ est ultimus finis interior hominis consistit in actu intellectus. Hæc ille.

Ex quibus sic formatur ratio. Ultimus finis interior est substantialiter ipsa beatitudo ut supra probatum est. Sed actus intellectus et non voluntatis est ultimus finis interior hominis. Nam ille actus quo primo anima hoc modo se habet ad deum qui est finis exterior ut voluntas in ipsum quietetur est ultimus finis interior hominis. Sed actus intellectus idest visio dei est quo anima primo hoc modo se habet ad deum ut eius voluntas in ipso quietetur. Visio igitur dei quæ est actus intellectus ultimus finis hominis interior existit. Consistit ergo in visione dei substantialiter beatitudo. Quod autem visio dei sit quo anima primo hoc modo se habet ad deum ut eius voluntas quietetur in ipso, sic probatur. Ille actus quo anima primo coniungitur deo est quo primo sic se habet ad deum, ut eius voluntas in ipso quietetur. Quia ante coniunctionem cum deo voluntas non quietabatur sed movebatur in ipsum. Statim autem post coniunctionem quietatur. Sed visio dei est quo primo anima coniungitur deo. Ergo visio dei est quo primo anima sic se habet ad deum ut eius voluntas in ipso quietetur. Eandem rationem tangit in *Quolibeto 6,* art. 19 et in tertio *Contra Gentiles,* cap. 26 et in *Prima Secundæ,* q. 3, a. 4.

Ex quibus habetur quod visio dei est finis interior hominis et primum volitum interius, cum sit adeptio ultimi finis exterioris. Nullus autem actus voluntatis

---

6 interior *suprascr. B* || 12 dei *in marg. B.*

27 *Quodl. VIII,* a. 19 || 27-28 *Contra Gentiles,* III, 26 || 28 *Summ. theol.,* Ia-IIæ, q. 3, a. 4.

est aliquid horum. Beatitudo igitur quæ est finis interior et primum volitum et adeptio finis exterioris substantialiter consistit in actu intellectus et non voluntatis. Nec potest dici quod actus voluntatis sit primum volitum intrinsecum et ultimus finis intrinsecus. Nam actus reflexus alicuius potentiæ super alium actum semper præsupponit illum actum supra quem fit reflexio iam elicitum ab eadem potentia. Sicut actus reflexus intellectus quo intelligit se intelligere præsupponit illud intelligere supra quod fit reflexio iam elicitum ab intellectu. Actus ergo reflexus voluntatis quo volumus illum eiusdem voluntatis actum quem ponis esse primum volitum præsupponit eundem actum iam elicitum a voluntate. Vel ergo talis actus sic elicitus est beatificus vel non. Si sit beatificus, cum voluntas non possit illum velle nisi per actum reflexum, sequitur quod nullus possit velle beatitudinem sive actum beatificum nisi prius sit beatus. Quod falsissimum est, quia tunc nullus viator posset velle beatitudinem. Si autem talis actus non sit beatificus, non erit primum volitum intrinsecum. Nam primum volitum intrinsecum est propinquissimum ultimo fini exteriori. Talis autem actus si non sit beatificus non est propinquissimus fini exteriori. Non erit ergo primum volitum. Solus enim ille actus quo primo et immediate attingitur deus habet rationem primi voliti et ultimi finis intrinseci, et consequenter in eo solo consistit substantialiter beatitudo. Solus autem actus intellectus et non voluntatis est quo primo et immediate attingitur deus. Solus ergo actus intellectus habet rationem primi voliti et ultimi finis intrinseci, et ob hoc in eo solo substantialiter consistit beatitudo.

Sequitur nona conclusio. Delectatio quæ est actus voluntatis est quoddam accidens proprium beatitudini. Hæc sic probatur. Omne quod consequitur essentiam

---

17 beatificum *B* : beatum *A* || 32 sequitur *om. A.*

alicuius rei est proprium accidens eius, ut dicitur primo *Posteriorum*. Sed delectatio est quædam perfectio consequens essentiam beatitudinis. Ergo est proprium accidens eius. Patet prima propositio. Minor vero probatur. Ad perfectissimam operationem coniunctam cum obiecto convenientissimo consequitur summa delectatio, quæ nihil aliud esse videtur quam convenientis cum convenienti coniunctio et utriusque perceptio. Sed essentia beatitudinis consistit in operatione perfectissima coniuncta cum deo qui est summum bonum et obiectum voluntatis humanæ convenientissimum. Ergo ad essentiam beatitudinis consequitur summa delectatio. Unde Aristoteles, in decimo *Ethicorum* : Speculatio, inquit, sapientiæ quæ in dei contemplatione consistit mirabiles habet et purissimas delectationes. Hanc rationem tangit S. Thomas, *Quolibeto 6,* art. 19, sic dicens : Visio dei essentialiter est ipsa beatitudo. *Quia* autem *hæc operatio perfectissima est et* obiectum convenientissimum... *consequitur* ipsam delectatio maxima. *Quæ quidem decorat ipsam* operationem *et perficit* sicut pictura domum et *pulchritudo inventutem,* ut ait Philosophus in decimo *Ethicorum*. Unde ipsa delectatio quæ est actus voluntatis est quoddam accidens complens et perficiens accidentaliter ipsam beatitudinem. Hæc ille.

Eandem rationem tangit in *IV,* dist. 49, q. 1, a. 1 : Beatitudo, inquit, quæ est ultimus finis hominis in actu intellectus qui est visio dei substantialiter consistit. Delectatio autem quæ est quietatio voluntatis in fine iam adepto est quasi formaliter complens beatitudinem sicut quoddam superveniens visioni in qua substantia et essentia beatitudinis consistit. Hæc Thomas.

---

7 nihil *alia manus add. in B* || 10-11 et obiectum voluntatis *B* : voluntati *A* || 17 est essentialiter *A* || 21 in in *B*.

1-2 Cf. *Post. Anal.*, I, 4, 73a34-35 || 12-15 Cf. *Eth. Nic.*, X, 7, 1177a25-26 || 15-24 Cf. *Quodl. VIII,* a. 19 || 19-22 Cf. *Eth. Nic.*, X, 3, 1174b31-33 || 25-31 Cf. *IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1.

Ex quibus potest sic argui. Omnis perfectio superveniens substantiæ rei est accidens eius. Sed delectatio est quædam perfectio superveniens visioni divinæ quæ est substantia beatitudinis. Ergo est accidens eius.

Præterea. Sicut se habet pictura ad domum et pulchritudo ad iuventutem, ita delectatio ad beatitudinem, ut dicitur in decimo *Ethicorum*. Sed pictura et pulchritudo sunt quædam perfectiones accidentales sine quibus substantia domus et iuventutis et esse et intelligi potest. Ergo delectatio est perfectio accidentalis beatitudinis sine qua substantia eius et esse et intelligi potest.

Præterea. Illud quod consequitur adeptionem boni perfecti non est de essentia beatitudinis sed quoddam accidens consequens ipsam. Sed delectatio quam fruitio importat consequitur adeptionem boni perfecti. Ergo non est de essentia beatitudinis sed quoddam accidens consequens ipsam.

Hanc rationem tangit Sanctus Thomas in *Prima Secundæ*, q. 2, a. 6, sic dicens : *In unaquaque re aliud est quod pertinet ad essentiam eius* et *aliud* quod *est proprium accidens ipsius. Sicut in homine aliud est... animal rationale mortale* et *aliud... risibile... Omnis* autem *delectatio est quoddam proprium accidens quod consequitur* vel *beatitudinem vel aliquam partem beatitudinis. Ex hoc enim aliquis delectatur* quia *habet bonum... sibi conveniens vel in re vel in spe vel saltem in memoria. Bonum autem* habitum *si... sit perfectum est ipsa hominis beatitudo, si* vero *sit imperfectum, est quædam beatitudo participata* veræ beatitudini *vel pro-*

11-12 et esse et intelligi potest *A* : saltem intelligi potest *B* aliter et esse et intelligi potest *in marg. B* || 25-26 beatitudinis partem *A* (*et Thomas*) : partem beatitudinis *B* || 29 hominis *om. B.*

7 Cf. *Eth. Nic.*, X 3, 1174b31-33 || 19-p.235,5 *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. 2, a. 6.

pinqua vel remota vel saltem apparens et estimata. *Unde manifestum est quod nec ipsa delectatio quæ consequitur* adeptionem veri et perfecti boni *est ipsa essentia beatitudinis, sed* quædam perfectio *consequens... ipsam sicut per se accidens.* Hæc ille.

Eandem rationem tangit in *Prima Secundæ,* q. 3, a. 4, sic dicens : Ultimum finem intelligibilem consequimur ex hoc quod fit nobis præsens per actum intellectus in quo beatitudo essentialiter consistit, et tunc voluntas delectata conquiescit in fine iam adepto. Et sic delectatio beatitudinem consequens pertinet ad voluntatem. Et q. 4, a. 1, delectatio, inquit, requiritur ad beatitudinem non tanquam essentialiter eam perficiens, sed tanquam quoddam perfectam beatitudinem concomitans. Hæc Thomas.

Decima conclusio sequitur. Beatitudo formaliter et perfective sumpta est obiectum voluntatis et non intellectus. Sic probatur hæc conclusio. Illud quod habet rationem ultimi finis et summi boni est obiectum voluntatis et non intellectus, ut dicitur in tertio *De anima.* Sed beatitudo habet rationem ultimi finis et summi boni, ut dicitur in primo *Ethicorum.* Est ergo beatitudo obiectum voluntatis et non intellectus.

Nota quod beatitudo formaliter sumpta est quasi quoddam totum potestativum includens tria, videlicet perfectam dei visionem quæ correspondet fidei et comprehensionem sive tentionem quæ correspondet spei et summam delectationem quæ correspondet caritati. Prima duo quæ inter se sola ratione distinguuntur se habent

---

6 in *om. A* || 16 sequitur *om. A* || 25-26 perfectam videlicet *A.*

6-10 *Summ. theol., Ia-IIæ,* q. 3, a. 4 || 12 Cf. *Ia-IIæ,* q. 4, a. 1 || 20 Cf. *De anima,* III, 10 || 22 Cf. *Eth. Nic.,* I, 5-6.

ad beatitudinem essentialiter et substantialiter. Delectatio vero quæ a duobus præmissis realiter differt se habet ad beatitudinem accidentaliter et eam perficit eo modo quo pulchritudo iuventutem et pictura domum quorum essentia ab his non dependet.

Sciendum ulterius quod fruitio potest dupliciter capi. Uno modo communiter et large, ut dicit illam totalem perfectionem quam perfecta beatitudo aggregat, videlicet visionem tentionem et summam delectationem. Et sic fruitio est nobilissimus actus et altissima operatio. Sed ut sic non est actus solius intellectus nec solius voluntatis, sed utriusque ratione partium. Unde hoc modo initiative est actus intellectus ratione visionis et tentionis, completive vero sive terminative est actus voluntatis ratione summæ delectationis. Et hoc modo fruitio sumpta importat et continet totam beatitudinem. Alio modo proprie et stricte capi potest, ut scilicet distinguitur contra visionem, et sic importat summam delectationem et quietationem de ultimo fine et fructu iam per visionem et tentionem percepto. Et hoc modo sumpta fruitio est actus voluntatis. Et ut sic non est actus nobilissimus nec operatio perfectissima nisi causaliter et concomitanter quia scilicet causatur et concomitatur ab actu nobilissimo et ab operatione perfectissima.

Undecima conclusio sequitur. Fruitio proprie sumpta est actus voluntatis præsupponens actum intellectus. Hæc conclusio sic probatur. Summa delectatio et quietatio in ultimo fine et fructu est actus voluntatis præsupponens assecutionem ultimi finis et fructus per actum intellectus. Sed fruitio importat summam delectationem seu complacentiam et quietationem in ultimo fine et fructu. Ergo fruitio proprie sumpta est actus

---

26 sequitur *om. A* || 33 fruitio *om. A.*

voluntatis præsupponens actum intellectus quo ultimum finem et fructum assequimur.

Duodecima conclusio sequitur. Fruitio proprie sumpta non est substantialiter beatitudo. Probatur. Beatitudo substantialiter importat assecutionem ultimi finis et ultimi præmii. Sed fruitio non importat assecutionem hanc, sed dicit complacentiam vel delectationem in ultimo fine vel præmio iam per intellectum adepto. Non est igitur fruitio substantialiter ipsa beatitudo.

Tertiadecima conclusio sequitur. Fruitio proprie sumpta est quædam perfectio beatitudinem accidentaliter perficiens. Probatur hæc conclusio ex præcedentibus sic. Summa delectatio et quietatio in ultimo fine et fructu iam adepto est quædam perfectio beatitudini superveniens et eam accidentaliter perficiens, ut iam probatum est. Sed fruitio proprie sumpta importat summam delectationem et quietationem in ultimo fructu iam percepto, ut iam dictum est. Fruitio itaque est quædam perfectio beatitudinem accidentaliter perficiens.

Quartadecima conclusio sequitur. Deus clare visus est obiectum fruitionis. Hæc conclusio sic probatur. Ultimus finis et ultimus fructus iam assecutus est obiectum fruitionis, ut patet ex prædictis. Sed deus clare visus importat ultimum finem et fructum iam assecutum cum totaliter quietet et omnino impleat hominis voluntatem. Deus ergo clare visus est obiectum perfectæ fruitionis. Hinc est quod Augustinus ait : *Fruimur* rebus *cognitis in quibus voluntas... propter se... delectata conquiescit.*

Quintadecima conclusio sequitur. Voluntas videntis clare divinam essentiam non potest velle non frui ea.

---

3 sequitur *om. A* || 10 sequitur *om. A* || 20 sequitur *om. A* || 25 totaliter *B* : penitus *A* || omnino *om. A* || 29 delectata : oblectata *B* || 30 quintadecima *B* : ultima *A* || sequitur *om. A.*

27-29 *De trinitate,* X, 10, 13.

Sic probatur. Quicquid potest voluntas velle, potest intellectus sub ratione boni apprehendere et voluntati repræsentare. Sed velle non frui non potest ab intellectu clare vidente divinam essentiam sub ratione boni apprehendi. Ergo voluntas videntis clare divinam essentiam non potest velle deo non frui. Patet maior, quia bonum cognitum et sub ratione boni apprehensum est obiectum voluntatis. Secunda vero propositio probatur. Nam oppositum summi et perfectissimi boni non potest ab intellectu clare vidente divinam essentiam apprehendi sub ratione boni. Sed cessatio a divina fruitione est oppositum summi et perfectissimi boni, quod per fruitionem importatur. Ergo cessatio huiusmodi non potest ab intellectu clare vidente divinam essentiam apprehendi sub ratione boni.

Præterea. Voluntas non potest cessare a volitione eius quod prius volebat nisi illa cessatio ei repræsentetur sub ratione maioris boni, ut eam possit præeligere priori bono, cum eligere nihil aliud sit quam unum alteri præponere et præoptare. Sed cessatio ab actu fruitionis non potest voluntati eius qui clare videt divinam essentiam sub ratione maioris boni præsentari. Ergo voluntas clare videntis divinam essentiam non potest a fruitione cessare.

Præterea. Voluntas clare videntis divinam essentiam non potest peccare, quod nemo negat. Sed si a fruitione cessaret, peccaret, tum quia divinæ fruitioni minus bonum præferret, tum quia id quod tenetur diligere pro tunc non amaret. Nam voluntas cuiuslibet clare videntis divinam essentiam tenetur pro tunc deum actu super omnia diligere et quicquid amat in ordine ad deum amare, quia hoc exigit rectitudo voluntatis quæ illam visionem concomitatur. Non potest

---

17 illa *B* : ea *A* || 31-33 et quicquid... concomitatur *in marg. A.*

ergo voluntas clare videntis divinam essentiam a fruitione dei sine peccato cessare.

Præterea. Impossibile est quod aliquis a bono quo fruitur velit discedere nisi propter aliquod malum quod in fruitione illius boni existimat saltem propter hoc quod existimatur impedimentum maioris boni. Nam sicut nihil desiderat appetitus nisi sub ratione boni, ita nihil fugit vel respuit nisi sub ratione mali veri vel existimati. Sed in fruitione illius claræ visionis non potest esse aliquod malum cum sit optimum ad quod creatura rationalis pervenire potest. Neque etiam potest esse quod ab eo qui illa clara dei visione fruitur existimetur in ea esse aliquod malum vel aliquid ea melius cum visio illius summæ veritatis omnem falsam estimationem excludat. Impossibile est ergo quod substantia intellectualis quæ deum clare videt velit unquam illa visione carere.

Præterea. Omne bonum habitum quo quis carere vult aut est insufficiens et quæritur aliquid sufficientius loco eius aut habet aliquod incommodum annexum propter quod in fastidium venit. Sed clara visio divinæ essentiæ est bonum sufficientissimum replens animam omnibus bonis cum coniungat fonti totius bonitatis. Unde dicitur in *psalmis : Qui replet in bonis desiderium tuum*. Et *satiabor cum apparuerit* clara notitia tui. Et *Sapientiæ*, septimo : *venerunt... mihi omnia bona pariter cum illa* scilicet clara contemplatione divinæ sapientiæ. Similiter non habet illa visio aliquod incommodum adiunctum quia de contemplatione sapientiæ dicitur *Sapientiæ*, octavo : *Non enim habet amaritudinem conversatio illius* neque *tædium convictus* eius.

3-p.242, 23 *om. A.*

24-25 *Ps. CII*, 15 || 25 *Ps. XVI*, 15 || 26-27 *Sap.*, VII, 11 || 30-31 *Sap.*, VIII, 16.

Nihil enim quod cum admiratione conspicitur potest esse fastidiosum, quia quamdiu sub admiratione est adhuc desiderium manet, divina autem substantia a quolibet intellectu creato clare eam vidente semper cum admiratione conspicitur cum illam comprehendere non possit. Unde dicitur *Ysaiæ*, 60 : *tunc videbis et afflues* et *mirabitur* et *dilatabitur cor tuum*. Nullum ergo poterit substantia intellectualis in illa dei clara visione habere fastidium. Et propter hoc dicitur *Ecclesiastici*, XIIII : *qui edunt me adhuc esurient et qui bibunt me adhuc sitient*, quia illud summum bonum quanto magis cognoscitur ipsum magis amatur et alia contempnuntur. Non poterit ergo clare videns divinam essentiam ab illa visione propria voluntate desistere.

Ultima conclusio sequitur. Illi qui ultimam felicitatem consequuntur ex clara dei visione nunquam ab illa decident. Hæc conclusio sic probatur. Nam quod aliquis videre desinat quod primo videbat aut hoc est quia deficit ei facultas videndi sicut cum aliquis moritur vel cæcatur vel aliter impeditur, aut est quia non vult amplius videre sicut cum aliquis avertit visum a re quam prius videbat aut est quia obiectum ei subtrahitur. Et hoc communiter verum est sive de corporali sive de intellectuali visione loquamur. Substantiæ autem intellectuali videnti deum nullum horum potest accidere. Non enim deesse potest ei facultas videndi deum neque per hoc quod esse desinat cum sit perpetua neque per defectum luminis quo deum videt cum lumen illud incorruptibiliter recipiatur secundum conditionem recipientis et dantis. Et cum subtractio illius luminis habeat rationem pœnæ non potest a deo iusto iudice talis subtractio pervenire nisi pro aliqua culpa in quam cadere non potest qui deum clare videt cum ad hanc

---

12 ma (*ante* magis) *rep. B* || 15 ultimam *ex* ultimum *corr. B* || 19 ei *suprascr. B.*

6-7 *Is.*, LX, 5 || 9-11 *Ecclesiasticus*, XXIV, 29.

visionem de necessitate sequatur rectitudo voluntatis. Non potest etiam ei deesse voluntas tali visione fruendi ex quo percipit in tali visione esse suam ultimam felicitatem sicut non potest velle non esse felix ut supra ostensum est. Neque etiam videre desinet per subtractionem obiecti quia obiectum illud quod est deus semper eodem modo se habet nec elongatur a nobis nisi in quantum elongamur ab ipso per peccatum, quod in vidente clare divinam essentiam cadere non potest. Impossibile est ergo quod visio illa clara dei quæ beatos nos facit unquam deficiat. Præterea. Illud quod cum amore possidetur si sciatur quod quandoque amitti debeat tristitiam infert. Visio autem illa dei quæ beatos nos facit cum maximo amore possidetur cum sit maxime delectabilis et maxime desiderata et maxime amata a possidentibus eam. Ergo si beati scirent se quandoque illam visionem amissuros maxime tristarentur. Si autem talis visio non esset perpetua scirent se illam quandoque amissuros quia videntes divinam essentiam sciunt omnia maxime quæ eorum statum concernunt. Talis ergo visio adesset eis cum tristitia et sic non eos beatos faceret quia beatitudo est bonum perfectum omne malum excludens. Impossibile est ergo quod talis visio quæ beatos nos facit unquam deficiat.

Præterea. Illud quod beatos nos efficit semel habitum nunquam potest amitti. Sed visio dei beatos nos efficit ut ostensum est. Ergo semel habita non potest amitti. Probatur maior. Nam illud bonum quod potest amitti non quietat totaliter appetitum nec tollit omne malum, quia sicut homo naturaliter desiderat aliquod bonum ita naturaliter desiderat retinere illud quando ipsum habet et quod eius retinendi securitatem obtineat alioquin necesse est quod timore amittendi vel dolore

---

21 tristitia *ex* tristitiam *corr. B* || 25-27 semel habitum... efficit *in marg. B.*

de certitudine amissionis affligatur. Sed illud quod beatos nos efficit cum sit bonum perfectum et per se sufficiens totaliter quietat appetitum et omne malum excludit. Visio ergo dei quæ beatos nos efficit semel habita nunquam poterit amitti.

Præterea. Quod post esse desinit esse mensuratur tempore et non ævo vel æternitate, ut dicitur in quarto *Phisicorum*. Sed visio illa quæ beatos nos facit non mensuratur tempore sed potius ævo vel æternitate iuxta illud *Johannis,* XVII : *Hæc est vita æterna ut cognoscant te* verum deum. Visio igitur dei clara in qua beatitudo consistit semel habita nunquam deficiet. Hinc est quod in *psalmo* dicitur : *Beati qui habitant in domo tua domine, in sæcula sæculorum laudabunt te.* Et *alibi : non commovebitur in æternum qui habitat in Yerusalem.* Per hoc autem excluditur error Platonicorum qui dicebant animas separatas postquam felicitatem ultimam adeptæ fuissent iterum ad corpora incipere velle redire et finita felicitate illius vitæ iterum miseriis huius vitæ involvi. Excluditur etiam error Origenis qui dictis Platonicorum nimis inhærens dixit animas et angelos post adeptam beatitudinem iterum posse ad miseriam devenire.

Ex quibus patet beatitudinem essentialiter et substantialiter pertinere ad intellectum cuius est actus, obiective vero et etiam quantum ad accidentalem perfectionem ad voluntatem spectare. Hinc dici solet beatitudinem posse ad aliquam potentiam dupliciter pertinere. Uno modo per modum formæ inhærentis et potentiam formaliter perficientis, et sic ad intellectum essentialiter spectat cuius est actus, ut probant rationes secundo loco adductæ quæ eo quod verum demonstrant sunt

---

6 post *ex* potest *corr. B* || non (*post* desinit) *B* : *delevi.*

7-8 Cf. *Phys.*, IV, 12, 221b28-30 || 10-11 *Ev. Joh.*, XVII, 3 || 13-14 *Ps. LXXXIII,* 5 || 15-16 *Ps. CXXIV*, 1-2.

concedendæ. Alio modo per modum obiecti potentiam moventis, et sic pertinet ad voluntatem quæ ab ipsa dei visione in qua beatitudo substantialiter consistit ad summam delectationem et complacentiam movetur. Et hoc probant rationes primo loco positæ, quæ nunc sunt solvendæ.

Sequitur solutio rationum quæ obiectæ fuerant

Quia cognitio veritatis, ut ait Aristoteles in tertio *Metaphysicæ,* solutio est dubitatorum, in hac postrema parte rationes in oppositum primo loco adductæ, ut veritas iam declarata magis elucescat, sunt clare aperteque solvendæ.

Ad primam rationem, quæ in hac potissimum propositione fundari videtur quod præmium correspondet merito dicendum est illam propositionem dupliciter intelligi posse. Uno modo ut suppositum quod meruit idem præmietur et secundum quantitatem meriti proportionabiliter et præmium recipiat. Et hoc modo propositio illa est vera eo quod anima quæ meruit ipsa est quæ præmiatur. Alio modo intelligi potest ut merito præmium correspondeat quantum ad omnia, ut scilicet præmium sit in eadem parte potentiali in qua meritum præcessit, et sic propositio est falsa. Nam miles hostes in certamine brachio expugnando stravit, sed corona remuneratur in capite. Non enim coronatur nisi qui legitime brachio certavit. Cursores etiam pedibus merentur et præmium ac triumphi palmam alia in parte recipiunt. Cantores quoque prædicatores ac lectores merentur ore et lingua, nec tamen in ea mercedem laboris accipiunt. Ita et in proposito anima voluntate

---

4 contemplationem (*ante* complacentiam) *del. B* || 9-10 in hac postrema parte *B* : postrema in parte *A* || 10 oppositum primo loco adductæ *B* : partis oppositæ *A* || 16 modo *suprascr. B* || 19 eo quod *B* : quia *A.*

8-9 *Metaph.,* III, 1, 995a28-29.

meretur, sed intellectu principaliter præmiatur. Et hoc iccirco est quia suprema perfectio in qua præmium consistit beatificum non potest ad eam potentiam pervenire in qua meritum principalius invenitur, quia talis potentia secundum omnem actum suum ad aliquid perfectius ordinatur. Præmium autem beatificum propter suæ altitudinis ac perfectionis excellentiam illi soli potentiæ attribui potest cuius actus est ultimus finis interior nec ad aliquid perfectius ordinatur qualis est visio dei per intellectum quæ secundum Augustinum est tota merces et præmium nostræ beatitudinis et omnium actionum humanarum ultimus finis. Unde et salvator mandata dei custodientibus in quo consistit meritum visionem sui in præmium repromisit, dicens *Joannis* 14 : Siquis *diligit me* et *mandata mea* custodit, *ego diligam eum et manifestabo ei me ipsum.* Unde ad illud argumentum formaliter respondet S. Thomas, *Quolibeto 6*, a. 19 : Non oportet inquit quod præmium conveniat animæ secundum illam potentiam qua meretur. Nam meritum consistit in agendo et movendo, unde qui laborant in vinea vel in certamine mereri dicuntur, præmium vero magis in recipiendo consistit iuxta illud : receperunt singuli *singulos denarios.* Et : *Receperunt mercedem suam.* Et Paulus : *Reposita est mihi corona iustitiæ.* Et ideo meritum animæ ad eam potentiam proprie pertinet cuius est agere et movere, qualis est voluntas, quæ movet omnes alias vires per modum efficientis ad agendum. Præmium vero beatificum ad illam potentiam primo et principaliter pertinet cuius est recipere. Receptio autem primo pertinet ad intellectum. Et ideo licet meritum per prius attribuatur voluntati, præmium tamen per prius attribuitur intellectui cuius est divinam perfectionem intra se recipere. Et propter hoc ait

---

10 Cf. *De trinitate,* I, 8, 17 || 14-16 Cf. *Ev. Joh.,* XIV, 21 || 17-19 Cf. *Quodl. VIII,* a. 19 || 22-23 *Ev. Matth.,* XX, 9-10 || 23-24 *Ev. Matth.,* VI, 2 et 5 || 24 *II Tim.,* IV, 8 || 33-p.245, 1 Cf. *De trinitate,* I, 8, 17.

Augustinus quod visio dei est tota merces beatitudinis. Ad idem respondet S. Thomas in quæstionibus *De veritate,* q. 14, a. 5, ad quintum. *Intellectus,* inquit, *præcedit voluntatem in via receptionis,* quia nihil potest velle voluntas nisi id primo in intellectu recipiatur, ut dicitur in tertio *De anima.* At voluntas præcedit intellectum *in movendo* seu *agendo... Præmium autem dicitur per modum receptionis, sed meritum per modum actionis. Et inde est quod totum præmium* beatificum *principaliter* ascribitur *intellectui,* unde dei visio dicitur *tota merces* beatitudinis... *Meritum autem* principalius caritati attribuitur quæ perficit voluntatem quæ movet omnes potentias *ad operandum opera meritoria.*

Ad idem respondet in *IV,* dist. 49, a. 1, sic dicens : Voluntati attribuitur prima et ultima *habitudo ad finem* seu præmium. Prima quidem secundum quod ipsa appetit *assecutionem finis* et præmii et ad ipsum movetur, in quo totum meritum consistit, ultima vero prout *in fine* et præmio iam adepto *quietatur.* Unde quamvis voluntas sit potior in merito eo quod est prima in movendo et agendo, non est tamen potior in præmio quia non est prima in attingendo et assequendo. Sed ipso præmio iam per intellectum assecuto fruitur tanquam obiecto.

Ad idem potest responderi secundum S. Thomam, *Prima Secundæ,* q. 3, a. 4, quod quia dilectio quæ est actus voluntatis præeminet cognitioni in movendo, propter hoc est etiam potior in merito. Sed quia cognitio præeminet dilectioni in attingendo ultimum finem intelligibilem, ideo est potior in consecutione præmii. Nam finem intelligibilem primo apprehendit intellectus, dein-

---

10 dei visio dicitur *B* : dicitur visio dei *A* || 18 prout *B* : ut *A*.

2-13 *De verit.,* q. 14, a. 5 || 6 Cf. *De anima,* III, 10 || 14-19 Cf. *IV Sent.,* d. 49, q. 1, a. 1 || 26 *Ia-IIæ,* q. 3, a. 4.

de voluntas movetur in ipsum per dilectionem et desiderium in quo meritum consistit, postea intellectus ipsum assequitur et adipiscitur et in hoc consistit principaliter præmium. Ultimo vero in fine iam assecuto summa fruitione lætatur voluntas. Et per hoc patet responsio ad septem ratiunculas primæ rationis, quæ nihil aliud probant nisi quod voluntas sit maioris meriti quam intellectus, licet quandoque in illis assumantur propositiones falsæ. Non enim verum est quod actus voluntatis sit quo primo attingamus deum. Nec semper cuius oppositum est peius ipsum est melius. Et sic de aliis. Similiter probant quod actus caritatis et voluntatis respectu dei sit potior et nobilior actu intellectus in statu viæ, sed non probant quod in patria sit nobilior et potior in præmio, ut supra ostensum est.

Ad secundam rationem. Quæ potissime in hoc fundatur quod delectatio est propter se appetibilis, non autem visio dei. Dicitur primo hoc esse falsum. Nam id quod est propter se appetibile ita quod non ordinatur ad aliud habet rationem optimi et ultimi finis. Delectatio autem non est optimum inter humana bona nec ultimus finis sed consequitur ultimum finem et illud quod est optimum. Nam si delectatio esset optimum, tunc quæcunque eligeret homo propter delectationem eligeret. Hoc autem est falsum. Nam, ut dicit Philosophus in decimo *Ethicorum, circa multa studium faceremus etiam si nullam delectationem inferrent, puta videre, recordari, scire et virtutes habere.* Non est ergo delectatio ultimus finis nec illud optimum propter quod volumus omnia. Præterea id quod natura directa ab intelligentia non errante ordinat ad aliud non est opti-

---

17 fundatur *ex* fundantur *corr. B* || 20-22 delectatio... nec ultimus finis *in marg. B* || 22 illud *B* : id A || 28 virtutes *A* : virtutem *B* || 29 quod *suprascr. B.*

25-28 *Eth. Nic.*, X, 2, 1174a4-6.

mum nec ultimus finis. Delectationem autem natura ordinat ad operationem, ut patet quod operibus nutritivæ et generativæ quæ ad conservationem individui et speciei sunt necessaria, natura delectationem apposuit, ut ad hæc opera animalia magis inclinet.

Dicitur secundo quod cum visio dei sit ultimus finis ad quem aliæ omnes humanæ actiones ordinantur, ipsa quæritur propter se et non propter aliud, et est magis appetibilis appetitu recto quam gaudium et delectatio. Et si per impossibile ad talem visionem gaudium non sequeretur, adhuc beatus illam appeteret. Non enim sicut arguens falso imaginatur refert beatus visionem dei ad alium actum nec vult videre ut gaudeat complaceat seu delectetur, sed ideo vult videre, quia ipsa dei visio est ultimi finis adeptio sive habitio. Unde S. Thomas in *Prima Secundæ,* q. 4, a. 2, *caritas,* inquit, *non quærit bonum dilectum propter delectationem, sed* ex hoc quod habet vel adipiscitur bonum quod amat conveniens est ut in ipso bono adepto delectetur. *Et sic delectatio* non erit ei *finis, sed magis visio per quam* bonum dilectum sibi fit præsens. Et *infra* : Non enim quietatur voluntas *in aliqua operatione* nisi propter bonitatem operationis,... *nec quærit bonum propter quietationem,* sed ideo quietatur quia operatio est bonum et finis *eius*. Ideo enim beatus quietatur et gaudet quia videt, et non e converso. Et in III *Contra Gentiles,* cap. 26, ostendit quod sicut in ordine naturæ delectatio est propter operationem, ita et in recto ordine voluntatis. Est ergo delectatio propter visionem dei et non e converso. Nam visio dei quia immediate terminatur

---

7 aliæ omnes *B* : omnes aliæ *A* || 14 complaceat seu delectetur *in marg. B* || 16 in (*ante* prima) *om. B* || 21 sibi *om. A* || infra *AB* : *malim* supra || enim *om. A* || 22 delectatione (*ante* operatione) *del. A.*

16-21 *Ia-IIæ,* q. 4, a. 2 || 21-25 Cf. *ibid.* || 26-27 *Contra Gentiles,* III, 26.

ad divinam essentiam quæ est ultimus finis exterior habet proprie rationem ultimi finis interioris et est propter se appetibilis. Gaudium vero quia non est de bono divino nisi in quantum est visum vel apprehensum ut habitum ab ipso deo vel ab amico non est ultimus finis sed ultimum finem concomitans. Ex eo enim quod beatus videt divinam essentiam concomitatur delectatio et gaudium de deo viso et de bono divino ut est a deo habitum. Unde in *Prima Secundæ* q. 4 aliquid inquit potest ad beatitudinem requiri quatuor modis. Uno modo sicut præambulum et præparatorium ad ipsam, et sic rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem. Alio modo ut essentialiter perficiens ipsam, et sic visio dei per essentiam ad beatitudinem exigitur, quia in ea essentialiter consistit. Tertio modo ut adiuvans, et sic societas sanctorum ad beatitudinem requiritur, quæ facit ad bene esse beatitudinis. Ultimo aliquid requiritur sicut concomitans ipsam, et sic gaudium et delectatio de deo et de visione eius ad beatitudinem requiritur. Visio igitur dei ut est habitio ultimi finis est summum bonum et propter se ipsam desideratur et ad eam gaudium et omnis operatio creaturæ rationalis ordinatur.

Dicitur tertio quod licet forte appetitus sensitivus qui sequitur sensum et non attingit ad communem rationem boni sed ad aliquod particulare bonum quod est delectabile quærat operationes propter delectationem. Non tamen appetitus intellectivus de quo nunc agitur. Ipse enim principalius intendit operationem quam delectationem. Unde S. Thomas, *Prima Secundæ,* q. 4, a. 4 : Voluntas, inquit, sequitur intellectum qui apprehendit universalem rationem boni, ad cuius con-

---

9 a deo *A* : adeo *B* || 12-13 requiritur ad beatitudinem *B* : ad beatitudinem requiritur *A*.

30-31 Cf. *Ia-IIæ,* q. 3, a. 4.

secutionem sequitur delectatio. Et ideo ipsa principalius intendit bonum et assecutionem eius quam delectationem. Et inde est quod divinus intellectus qui est institutor naturæ delectationes apposuit propter operationes quas principaliter intendit. Non est autem existimandum simpliciter aliquid tale secundum ordinem appetitus sensitivi sed magis secundum ordinem appetitus intellectivi. Et quia appetitus intellectivus principalius intendit operationem quam delectationem, dicendum est quod visio dei quæ est perfectissima omnium operationum magis est secundum se desiderata quam delectatio quæ ipsam consequitur. Cuius oppositum arguens in minori propositione assumebat.

Dicitur quarto ad maiorem propositionem quod id quod appetitur propter se non oportet semper quod sit ultimus finis vel in eo beatitudinem principaliter consistere, sed sufficit quod ultimum finem seu beatitudinem consequatur. Unde Sanctus Thomas ad illud argumentum formaliter respondens, in III *Contra Gentiles,* cap. 26, sic ait : *Neque autem quod delectationem non propter aliud volunt homines sed propter se ipsam est sufficiens signum quod* ipsa *sit ultimus finis... Nam delectatio etsi non sit ultimus finis est tamen ultimum finem concomitans cum ex adeptione finis delectatio consurgat.* Et ideo ea ratione qua appetimus propter se adeptionem ultimi finis in qua consistit substantialiter beatitudo, appetimus etiam delectationem quæ ex adeptione finis resultat.

Unde etiam ad id argumentum formaliter respondens S. Thomas, *Prima Secundæ,* q. 2, a. 6, sic ait : Quod appetitur propter se vel est beatitudo seu ultimis finis vel saltem est concomitans ultimum finem. Eius-

---

6 simpliciter aliquid *B* : aliquid simpliciter *A* || 20 quod *A* (*et Thomas*) : quia *B*

19-25 *Contra Gentiles,* III, 26 || 29-30 *Ia-IIæ,* q. 2, a. 6.

dem enim rationis est quod appetatur bonum et quod appetatur delectatio quæ nihil aliud est quam quietatio appetitus in bono iam adepto et prius desiderato. Sicut ex eadem virtute naturæ est quod grave feratur deorsum et quod ibi quiescat, licet principalius moveatur propter adeptionem loci quam propter quietem. Unde sicut bonum et operatio qua bonum adipiscimur propter se desideratur, ita et delectatio propter se et non propter aliud appetitur, si ly propter causam dicat finalem. Si vero ly propter dicat causam formalem vel potius motivam, sic delectatio est appetibilis propter aliud, idest propter bonum, quod est delectationis principium et obiectum, quod ei dat formam et bonitatem propter quam est appetibilis. Ex hoc enim habet delectatio quod appetatur quia est quies in bono desiderato et bonas consequitur operationes. Ex quibus patet quod visio dei quæ propter se appetitur et non propter aliud quod sit finis vel forma bonitatis suæ est magis propter se desiderata quam delectatio quæ est appetibilis propter aliquid aliud a quo suam formalem sortitur bonitatem. Posito etiam quod esset propter se appetibilis, non sequitur quod in ea beatitudo consistat sed quod operationem in qua beatitudo consistit concomitetur.

Ad idem argumentum formaliter respondet S. Thomas, in IV, dist. 49, sic dicens q. 3, a. 4 :Nam quamvis delectatio non sit ultimus finis sed aliquid ordinatum ad finem, non tamen quærimus de ea propter quid sit quia finem concomitatur. De illis enim ordinatis ad finem solemus quærere propter quid fiant quæ fini non sunt coniuncta.De iis vero quæ fini coniunguntur talis quæstio fieri non solet, eo quod statim apparet talis esse appetenda. Delectatio autem quamvis non sit finis, est tamen coniuncta operationi perfectæ quæ est

---

9 causam dicat *B* : dicat causam *A* || 25 in (*post* dicens) *add.* *A* || nam *B* : eius distinctionis quod *A* || 28 sit *B* : fiat *A*.

24-25 *IV Sent.*, d. 49, q. 3, a. 4.

finis. Ideo non consuevit quæri propter quid aliquis velit delectari. Et præterea cum delectatio dicat quietationem appetitus in aliquo, quærere quare aliquis velit delectari idem est quod quærere quare velit appetitum suum quietari. Quod est idem ac si quæreretur quare quis velit finem voluntatis consequi. Licet autem operatio aliqua sit vere finis, tamen operatio de suo nomine non importat rationem finis nec quietationem in fine. Et inde est quod magis quærimus propter quid vis operari quam propter quid velis delectari. Hæc Thomas.

Ex quo patet quod maior propositio in qua dicebatur quod omne quod appetitur propter se est ultimus finis vel beatitudo non est simpliciter vera. Sufficit enim quod illud tale concomitetur finem vel beatitudinem. Delectatio autem licet non sit finis concomitatur tamen operationem quæ est finis et ideo eodem appetitu desideratur quo et consecutio finis. Quod autem non quæramus propter quid aliquis velit delectari sed bene propter quid velit operari ideo est quia quamvis delectatio non sit finis, tamen de suo nomine importat quietationem in fine, quæ eodem modo desideratur sicut finis. Operatio autem e converso quamvis secundum rem sit finis, non tamen de suo nomine rationem finis seu quietationem in illo importat.

Ad tertiam rationem. Quæ in hac propositione fundatur quod omnes appetunt delectationem et nulla natura eam respuit. Respondet Sanctus Thomas, *Prima Secundæ*, q. 2, a. 6, ad tertium, dicens quod in illo quod omnes appetunt ratione sui et non ratione alterius consistit beatitudo. Delectationem autem non omnes

---

1-2 ideo... delectari *in marg. B* || 2 cum delectatio *B* : delectatio cum *A* || 15 illud *B* : id *A* || 31 delectationem *A* (*et Thomas*) : delectationes *B*.

28-29 Cf. *Ia-IIæ*, q. 2, a. 6.

appetunt ratione sui, sed ratione boni ad quod ipsa consequitur. Eo quippe modo omnes appetunt delectationem sicut et appetunt bonum et consecutionem eius, et tamen delectationem appetunt ratione boni et non e converso, ut dictum est. Unde non sequitur quod delectatio sit maximum et per se bonum in quo beatitudo consistit, sed quod unaquæque delectatio sequatur aliquid bonum, et aliqua delectatio consequatur id quod est per se et maximum bonum. Hæc ille. Sic ergo glosanda est maior propositio : in eo quod omnes appetunt consistit beatitudo si appetatur ratione sui, vel consequitur beatitudinem si ratione boni adepti appetatur.

Ad idem respondet S. Thomas, in *IV*, dist. 49, q. 3, a. 4, ad quartum, sic dicens : *Cuiuslibet rei finis est sua perfectissima operatio.* Et quia delectatione operatio perficitur, *ideo omnes* eam *appetunt... sicut et propriam operationem perfectam.* Ex hoc autem non sequitur quod delectatio sit ultimus finis, sed quod sit perfectio consequens operationem quæ est ultimus finis.

Dicitur ulterius ad minorem quod non omnis delectatio est appetibilis a voluntate recta, sed ea solum quæ causatur et consequitur bonas et studiosas operationes, ut ait Aristoteles in decimo *Ethicorum.* Unde cum omnis causa sit potior suo effectu, sequitur quod operatio qualis est divina visio sit melior et magis appetibilis quam delectatio quæ ab ea causatur.

Dicitur quarto quod omnes homines naturaliter appetunt cognitionem secundum se, ut dicitur in

---

22 minorem *A* : maiorem (*male*) *B*.

15-16 *IV Sent.*, d. 49, q. 3, a. 4 || 25 Cf. *Eth. Nic.*, X, 2, 1173b28-30 || 30-p.253,1 *Metaph.*, I, 1, 980a22.

primo *Metaphysicæ*, quia *non... habet amaritudinem conversatio illius nec tædium convictus* contemplationis *sed lætitiam et gaudium* ut dicitur *Sap*. 8. Delectationes autem aliquas multi fugiunt. Virtuosus enim delectationes corporeas refugit quia iudicium rationis impediunt et earum desiderium hominem malum et intemperatum efficit. Non sunt ergo delectationes secundum se ab omnibus appetibiles, sicut in minori propositione dicebatur, sed illæ solæ quæ bonas et studiosas consequuntur operationes.

Dicitur postremo quod non plures quærunt delectationem spiritualem quæ est in cognoscendo quam ipsam cognitionem ex qua mirabilis et purissima delectatio causatur. Sed plures sunt qui quærunt delectationem sensibilem quam intellectus cognitionem. Beatitudo autem non consistit in cognitione vel delectatione sensibili, sed in cognitione intellectuali essentialiter et in eius delectatione consequenter.

Ad quartam rationem est dicendum maiorem propositionem esse falsam. Non enim verum est quod omne quod præsupponit aliquid sit dignius illo. Nam accidens præsupponit substantiam et cognitio conclusionum notitiam principiorum et quilibet effectus suam causam ordine naturæ præsupponit. Et tamen nec accidens est substantia dignius nec effectus est suo principio vel sua causa nobilior. Verum est tamen quod cognitio simul cum delectatione sumpta est cognitione per se sumpta nobilior quia plura bona sunt uno bono perfectiora. Sed si acciperetur cognitio sine delectatione et delectatio sine cognitione, esset cognitio delectatione longe nobilior.

Dicitur secundo ad minorem quod quisquis gaudet cognoscit et omne cognoscens potest quandoque

---

1-3 *Sap*., VIII, 16.

gaudere. Nam cognoscens et gaudens secundum supposita convertuntur. Sed verum est quod omne gaudium de necessitate cognitionem præsupponit ex qua causatur. Omnis autem cognitio si secundum se accipiatur infert etiam gaudium et delectationem. Unde Aristoteles, in primo *Topicorum* et decimo *Ethicorum,* dicit quod delectationi quæ cognitionem secundum se sumptam sequitur non est annexa nec contraria aliqua tristitia. Sicut Sanctus Thomas probat in *IV*, dist. 49, q. 3, a. 3 et in *Prima Secundæ,* q. 35, a. 5. Si vero cognitio ratione rei cognitæ consideretur, infert plerumque tristitiam. Ex quibus patet quod neque maior neque minor propositio est simpliciter et universaliter vera.

Sed contra hanc responsionem et præcedentes sic arguitur. Omnis perfectio est finis sui perfectibilis et dignior eo. Sed delectatio perficit visionem, ut patet ex solutionibus præcedentibus. Ergo delectatio est finis visionis et ea dignior.

Ad hoc respondet Sanctus Thomas, in *IV,* dist. 49, q. 3, a. 4, dicens quod duplex est perfectio, prima videlicet et secunda. *Hoc autem interest inter* primam et secundam quod perfectio prima dat esse specificum suo perfectibili et ad ipsam sicut ad finem suum perfectibile ordinatur *ut materia ad formam.* Secunda vero perfectio e converso ad suum perfectibile ordinatur ut scilicet per eam suum perfectibile constitutum iam in suo esse specifico esse perfectius habeat. *Delectatio* autem *non est perfectio operationis* prima *a qua operatio speciem habeat, sed magis* est operationi iam in sua specie constitutæ superveniens per modum perfectionis secundæ, sicut decor iuventuti et *non sicut anima*

---

25 perfectibile *ex* perfectibilem *corr. B* || 26 constitutum *B* : statutum *A*.

5-6 Cf. *Top.*, I, 15, 106a38-b1 ; *Eth. Nic.*, X, 7, 1177a26 || 9-10 *IV Sent.*, d. 49, q. 3, a. 3 ; *Ia-IIæ,* q. 35, a. 5 || 19-p.255,1 Cf. *IV Sent.*, d. 49, q. 3, a. 4.

corpori. Ideo delectatio proprie non est finis operationis, sed ipsam operationem consequitur ad quam sicut ad finem ordinatur sicut perfectio secunda ad suum perfectibile, quod est absolute et simpliciter omni sua perfectione secunda nobilius.

Ad idem respondet, *Prima Secundæ*, q. 4, a. 2, dicens quod *delectatio perficit operationem sicut decor iuventutem* qui non dat esse specificum iuventuti sed ipsi iam in esse specifico constitutæ est superveniens. *Unde delectatio est quædam perfectio concomitans visionem, non* quidem *faciens* eam *in sua specie perfectam esse*, sed potius ipsi visioni iam in sua specie constitutæ superveniens. Est igitur potius ipsa delectatio propter visionem quam e converso.

Ad idem respondet, in III *Contra Gentiles*, cap. 26, dicens quod duplex est perfectio, una ad quam species rei ordinatur, sicut habitatio est finis domus. Non enim domus fieret nisi propter habitationem. Et talis perfectio est finis rei et in diffinitione eius ponitur, si complete diffiniatur. Alia est perfectio ordinata ad speciem rei, sicut pictura et pulchritudo domus sunt perfectiones quæ ordinantur ad ipsam quia faciunt ut usus domus sit convenientior. *Delectatio autem est perfectio operationis... similis illi perfectioni quæ ordinatur ad speciem rei. Nam propter delectationem attentius et* ardentius *insistimus* circa opus *in* quo *delectamur*. Ex quo patet quod delectatio perficit visionem beatificam eo modo quo pulchritudo domum quæ est perfectio accidentalis, non faciens ut res sit, sed ut convenientior sit. Et ideo visio beatifica est finis delectationis et perfectior illa, quamquam accidentaliter ab ea perficitur.

Ad quintam rationem dicitur ad maiorem non semper esse verum illud esse melius cuius oppositum

---

6-12 *Ia-IIæ*, q. 4, a. 2 || 15-26 *Contra Gentiles*, III, 26.

est prius, in quo tota vis illius rationis fundari videtur. Nam superbia est maximum omnium vitiorum. Est enim initium omnium malorum. Et tamen humilitas quæ est virtus ei opposita non est maxima omnium virtutum, cum virtutes cardinales et theologicæ sint ea nobiliores. Similiter avaritia est peius vitium quam timiditas, quia peius est a bono rationis discedere propter bonum exterius quod fit per avaritiam quam propter bonum corporis quod fit per timiditatem. Et peius est bono exteriori subiici per appetitum quam bono corporis. Et tamen liberalitas quæ avaritiæ opponitur non est melior virtus fortitudine cui opponitur timiditas, cum fortitudo sit virtus cardinalis, quæ cœteris virtutibus moralibus nobiliores existunt. Similiter non esse simpliciter est peius quam non vivere, et tamen esse tantum non est maius bonum quam vivere. Similiter non vivere est peius quam non bene vivere, et tamen vivere non est melius quam bene vivere. Unde communiter dici solet quod illa regula non intelligitur de illis oppositis quorum unum includit aliud vel præsupponit vel consequitur ipsum sicut patet quod vivere præsupponit esse et bene vivere præsupponit vivere. In quibus regula illa fallit. Ita in proposito dilectio et delectatio præsupponit cognitionem et ad ipsam dei visionem de necessitate sequitur dilectio et delectatio, quia impossibile est quod videns deum per essentiam illum odio habeat. Ideo non oportet quod si odium dei sit peius quam ignorantia, dilectio sit melior quam dei visio. Item illa regula tenet tantum in oppositis moraliter oppositione directa quando illa opposita habent totam bonitatem vel malitiam ex obiecto. Amare enim et odisse deum sunt opposita moraliter, et odisse deum habet totam et principalem malitiam ex parte obiecti. Similiter et dilectio dei habet totam bonitatem et

---

12 est *suprascr. B* || 17-18 et tamen... bene vivere *in marg. B* || 19 illa regula *suprascr. B* : regula illa *A*.

principalem ex obiecto. Ideo quantum habet odium de malitia, tantum habet dilectio de bonitate. Sed visio dei et ignorantia non opponuntur in genere moris sed naturæ. Similiter visio dei habet totam bonitatem ex parte obiecti a quo specificatur et nobilitatem trahit. Ignorantia autem non habet totam malitiam vel fugibilitatem ex obiecto, sed etiam ex circumstantia personæ quæ debuit cognoscere. Unde æqualis ignorantia est maius malum in uno quam in altero. Ideo non oportet quod si visio dei sit maximum bonum, ignorantia eius sit summum malum. Maximæ enim virtuti et maximæ perfectioni quandoque opponitur minimum peccatum, ut docet S. Thomas, *Prima Secundæ,* q. 73, a. 4 et *De malo,* q. 2, a. 10.

Dicitur ulterius ad minorem quod sicut visio dei quæ est adeptio ultimi finis est summum bonum inter bona participabilia et maxime desiderabilis, ita et carentia divinæ visionis in quantum est privatio summi boni est maximum inter omnia mala pœnæ et maxime super omnia fugibilis. Unde in damnatis dicitur esse maxima omnium pœnarum et omnem pœnam et dolorem sensus excedere.

Dicitur iterum quod nec dolor nec tristitia est summum malum ut arguens asserebat, tum quia non datur summum malum, tum quia quædam tristitia est salutifera. Unde Apostolus II *ad Cor.*, 7 : *Quæ enim secundum deum* est tristitia *pœnitentiam* et *salutem stabilem operatur*. Tum quia dicitur *Matth.*, 5 : *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*. Tum etiam quia contritio quæ est dolor pro peccatis voluntarie assumptus laudabilis est sicut et pœnitentia quæ est præterita mala

---

30-31 laudabilis est *B* : est laudabilis *A*.

13-14 *Ia-IIæ,* q. 73, a. 4 ; *De malo,* q. 2, a. 10 || 26-28 *II Cor.,* VII, 10 || 28-29 *Ev. Matth.,* V, 5.

plangere et plangenda non admittere. Unde Augustinus, libro *De pœnitentia, semper,* inquit, pœnitens *doleat et de dolore gaudeat.* Non est igitur delectatio quæ dolori opponitur summum bonum, sed visio dei de qua dictum est Moysi : *Ostendam* tibi omne bonum. *Et* Salomon : *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.*

Dicitur ulterius quod sicut naturale desiderium inest omnibus hominibus ad sciendum, ita inest eis naturale desiderium ignorantiam atque nescientiam pellendi ac fugiendi. Non est igitur verum quod omnes homines dolorem fugiant et non ignorantiam.

Ad sextam rationem respondetur quod ad beatitudinem requiritur duplex unio ad deum qui est obiectum beatificum. Una quidem per actum intellectus per quem capitur deus ab anima ut præmium per receptionem totius divinitatis. Quæ fit per hoc quod divina essentia unitur nostro intellectui ut species intelligibilis. Et in hac unione consistit essentialiter ipsa beatitudo. Alia est unio per actum voluntatis, quo anima unitur deo per fruitionem et delectationem. Et talis unio est quid consequens ad beatitudinem perficiens primam unionem. Multa enim requiruntur ad beatitudinem et eam perficiunt quæ tamen non sunt de essentia beatitudinis ut dicit S. Thomas, *Prima Secundæ,* q. 4, a. 6, ut *supra* tactum est. Beatitudo ergo essentialiter consistit in illo actu qui primo unit creaturam rationalem deo. Prima autem coniunctio animæ ad deum est per actum intellectus, ultima vero coniunctio est per affectum. Quæ est perfectior in quantum *supervenit perfectæ coniunctioni quæ est per intellectum* eam *perficiens* atque *decorans,* ut dicit S. Thomas, Quarto libro *Sententiarum,* dist. 49, q. 1, a. 1, ad quintum. Et per hoc

---

1-3 PS.-AUGUSTINUS, *De vera et falsa pœnitentia,* XIII, 28 (*PL,* 40, 1124) || 4-5 *Exod.,* XXXIII, 19 || 5-6 *Sap.,* VII, 11 || 24 *Ia-IIæ,* q. 4, a. 6 || 29-32 *IV Sent.,* d. 49, q. 1, a. 1.

patet responsio ad argumentum, quia maior est falsa. Non enim in illo actu qui perfectius unit hominem deo sed qui primo nos unit deo consistit essentialiter beatitudo. Actus enim ille perfecte unitivus est beatitudinem consequens et unionem primam in qua beatitudo essentialiter consistit accidentaliter perficiens.

Dicitur secundo ad minorem quod si gaudium seu quicumque alius actus voluntatis accipiatur secundum se prout excludit coniunctionem iam factam per intellectum non perfectius unit hominem deo quam clara perfectaque cognitio. Nec animus noster per gaudium magis divinus fit quam per visionem. Quia, ut ait Joannes, *cum apparuerit similes ei erimus* et *videbimus eum sicuti est.* Per visionem igitur dei similes ipsi deo efficiemur. In quantum autem ipsum gaudium supervenit primæ unioni sic perfectius nos unit deo, sicut et per ipsum essentialis beatitudo perficitur. Non erat igitur maior neque minor simpliciter vera.

Ad septimam rationem dicitur primo ad minorem quod illa transformatio sive immersio vel penetratio quæ fit per affectum nihil est per comparationem ad unionem quæ fit per receptionem totius divinitatis seu divinæ perfectionis per actum intellectus quo unitur divina essentia nostro intellectui ut species intelligibilis, ut dicit sanctus Thomas, *Prima parte,* q. 12, a. 2 et in IV *Sententiarum,* dist. 49, q. 2, a. 1 et *De veritate,* q. 8, a. 5 et III *Contra Gentiles,* cap. 51.

Dicitur secundo quod quamvis in statu viæ actus voluntatis qui transfert se in obiectum ut habet esse in se ipso extra animam quando est altioris naturæ

---

9 iam *om. A* || 12-13 ait Joannes *B* : Joannes ait *A* || 25 Thomas *B* : doctor in *A* || 26 Sententiarum *om. A.*

12-14 *I Joh.,* III, 2 || 25-27 *Ia,* q. 12, a. 2 ; *IV Sent.,* d. 49, q. 2, a. 1 ; *De verit.,* q. 8, a. 5 ; *Contra Gentiles,* III, 51.

quam anima sit dignior actu intellectus qui modo imaginario secundum modum suum capit intra se obiectum illud, et propter hoc dicat Ugo de Sancto Victore quod dilectio dei supereminet cognitioni scilicet in statu viæ, ubi deus non capitur obiective ab intellectu per essentiam, sed solum per aliquam speciem creatam quæ ipsum imperfecte repræsentat, ex quo fit ut deus nobilius esse habeat ut est in se ipso quam ut est in intellectu viatoris qui eum *per speculum* videt et *in ænigmate,* impossibile dicente Dionysio nobis aliter relucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum, in statu autem patriæ ubi essentia divina non per aliquam creatam speciem sed ipsa immediate per se ipsam intellectui creato unietur ut forma intelligibilis et non *per speculum* et *in ænigmate,* sed *facie ad faciem* clare videbitur, non habebit divina essentia nobilius esse in se ipsa quam in intellectu beato, et per hoc non nobiliori modo attingetur a voluntate quam capiatur ab intellectu. In illo inquam statu actus intellectus erit actu voluntatis nobilior. Nam per actum intellectus anima in se recipiet divinam perfectionem quæ per visionem habebitur intra videntem. Per actum autem voluntatis tendet in eandem extra se existentem. Multo autem nobilius et dignius est habere in se dei perfectionem per essentiam quam tendere in ipsam, ut probat S. Thomas, *De veritate,* q. 22, a. 11. Et ideo visio beatifica per quam habetur deus a vidente et intra videntem per essentiam et non modo imaginario, ut arguens asserebat, est nobilior delectatione et gaudio et omni voluntatis actu per quem divina per-

---

8 esse *suprascr. B* || 12 circumvelato *A* || autem *B* : tamen *A* || 21 in se recipiet *B* : recipiet in se *A*.

3-4 Hugo de S. Victore, *In Dion. Areop. de cælesti hierarchia,* VI, 7 (*PL,* 175, 1038) ; cf. S. Thomas Aquinas, *De verit.,* q. 22, a. 11 || 9-10 *I Cor.,* XIII, 12 || 10-12 Cf. *De divinis nominibus,* c. 1 || 15-16 *I Cor.,* XIII, 12 || 26 *De verit.,* q. 22, a. 11.

fectio non capitur intra ipsam voluntatem, sed tendit in deum extra se positum. Item per amorem et delectationem transformatur anima in deum amatum per modum inclinationis, sed per visionem transformatur in eum per modum informationis, in quantum per eam capit in se deum et ei assimilatur, quia *cum apparuerit similes ei erimus, I Joannis,* 3. Nobilius autem est transformari in deum per modum informationis et assimilationis quam per modum inclinationis. Ideo nobilior est dei visio quam ipsius dilectio gaudium vel delectatio. Falsa igitur est minor propositio in qua dicebatur quod anima per gaudium transformatur in deum et non per cognitionem. Est etiam maior falsa quod ille actus qui transfert se in obiectum quod est extra sit eo actu nobilior qui obiectum intra se capit. Nam, ut dicit S. Thomas, *De veritate,* q. 22, a. 11, nobilius et *perfectius* est *simpliciter et absolute loquendo* capere et *habere* intra *se* perfectionem et *nobilitatem alicuius rei quam ad rem nobilem extra se existentem* ordinari et *comparari.* Et ad probationem dicitur quod bonum animæ quod effective facit eam beatam quærendum est extra naturam ipsius animæ. Solus enim deus est bonum animæ hoc modo. Sed bonum animæ quo formaliter beata efficitur est aliquis actus animæ in ipsa existens quo deus qui est bonum extrinsecum capitur ut præmium intra ipsam animam. Non enim præmiatur aliquis ex eo quod tendat et transferat se in aliquid quod est extra ipsum, sed ex eo quod bonum extrinsecum capit intra se. Hoc autem fit per claram dei visionem et non per gaudium. In visione igitur dei et non in gaudio præmium nostræ beatitudinis consistit.

Ad octavam rationem patet solutio ex responsione ad tertiam rationem. Pro pleniori tamen declaratione

---

11 quod *A* : qd (*sic*) *B* || 23 quo *ex* quod *corr. B.*

6-7 *I Joh.,* III, 2 || 15-19 *De verit.,* q. 22, a. 11.

dicendum est ad maiorem propositionem quod dupliciter potest dici aliquid esse commune. Uno modo per prædicationem, et huiusmodi commune non est unum numero in pluribus repertum, et de tali communi loquendo maior est falsa. Non enim tale commune est nobilius minus communi, immo minus commune semper addit aliquam perfectionem supra magis commune. Hoc autem modo esse est commune omnibus et bonum corporale est communius bono spirituali. Beatitudo autem cum sit bonum altissimum et difficillimum, non in pluribus, ut maior illa videtur asserere, sed in paucioribus invenitur. Alio modo dicitur aliquid commune secundum participationem unius et eiusdem rei secundum numerum. Et hoc modo bonum quanto communius tanto sublimius et divinius existit. Et sic deus est bonum commune ab omnibus participatum. Et de tali communi loquendo minor est falsa. Unde inter illas operationes animæ ea quæ ita attingit ad deum quod capit intra se id quod est commune bonum omnibus rebus est cœteris nobilior atque præstantior. Talis autem est operatio intellectus et non appetitus.

Dicitur ulterius ad maiorem quod cum beatitudo sit proprium bonum intellectualis naturæ oportet quod conveniat ei secundum id quod est sibi secundum se proprium, et non secundum id quod est sibi aliisque commune, ut dicitur in primo *Ethicorum*. Tale autem est intelligere et non appetere.

Dicitur tertio ad minorem quod quamvis appetere sit communius et in pluribus repertum quam intelligere, gaudium tamen et delectatio ad beatitudinem pertinens non in pluribus invenitur quam intellectualis cognitio,

---

3 et huiusmodi *B* : huiusmodi autem *A* || 12 hominibus (*ante* invenitur) *del. B.*

26 Cf. *Eth. Nic.*, I, 7, 1098a1-4.

quia ut ipse superius dicebat, quisquis gaudet necessario cognoscit.

Ad nonam rationem dicendum est quod si per impossibile deus voluntatem ab intellectu seiungeret et gaudium seu delectationem a visione separaret, anima tunc videret quidem deum, sed non gauderet nec delectaretur. In ipso tamen naturale intellectus desiderium quiesceret. In tali quippe casu anima haberet in se essentiam beatitudinis completam quantum ad eius perfectionem specificam, non autem quantum ad perfectionem accidentalem. Est enim dei visio tota substantia beatitudinis. Fruitio vero summam delectationem importans quandam superaddit perfectionem. Si enim quæratur de puero an sit perfectus homo, dicendum erit quod est homo perfectus perfectione essentiali, cum nihil eorum desit ei, quæ hominis essentiam constituunt. Non autem est perfectus perfectione accidentali, quia desunt ei quædam accidentia, puta perfecta quantitas et virtutes quæ habent illum accidentaliter perficere. Similiter domus carens pictura et iuventus pulchritudine perfecta sunt substantiali perfectione, non autem quantum ad perfectionem accidentalem. Ita et anima videns deum absque hoc quod delectetur est perfecte beata quo ad essentialem beatitudinis perfectionem, non autem quantum ad accidentalem, quæ in fruitione consistit. Sicut enim, ut ait Dionysius, ipsum vivere prout includit esse est nobilius quam esse tantum, tamen si per impossibile vivere excluderet esse, minus nobile esset quam esse. Ita in proposito dico quod fruitio ut includit initiative visionem addens super ipsam delectationem quam completive importat est ipsa visione nobilior. Sed si per impossibile fruitio excluderet visionem

---

23 quod *A* : qd (*sic*) *B*.

26 Cf. *De divinis nominibus,* c. 5 (et THOMÆ AQUINATIS *Commentarium,* lect. 1).

et cognitionem, ut scilicet capiamus cognitionem sine fruitione et fruitionem sine cognitione, in tali casu esset visio seu cognitio fruitione nobilior. Nam si acciperetur fruitio sine cognitione, nihil aliud diceret nisi solam quietationem appetitus in fine, quæ etiam in rebus inanimatis respectu suorum finium invenitur. Quiescit enim naturaliter grave deorsum et leve sursum. Nullus enim dubitat quin nobilius et dignius sit deum per essentiam videre quam in eo solum hoc modo quiescere quo in suis locis inanimata quiescunt. Unde visio dei, etiam si nulla ad eam sequeretur delectatio, magis esset appetenda quam talis sine cognitione quies. Consistit ergo beatitudo in visione dei et non in fruitione secundum quod solam delectationem importat. Falsum est itaque quod dempta voluntate removeatur fœlicitas quantum ad substantiam, licet removeatur quantum ad delectationem quæ eam accidentaliter decorat, ut minor argumenti videbatur asserere. Nec est verum quod remota cognitione et sola voluntate remanente fœlicitas remaneat, quia sine cognitione non plus esset anima beata quam fœlicitetur grave dum est in loco deorsum. Nam ut is asserit, si deus intellectum a voluntate seiungeret, esset intellectus forma quædam rationalis, voluntas vero esset appetitus cognitione carens. Quis enim dubitat formam rationalem omnem appetitum cognitione carentem dignitate præcedere ? Est igitur omne intelligens quolibet non intelligente quamvis appetente præstantius.

Ad decimam rationem negatur maior. Nam, ut dicit S. Thomas, *Prima Secundæ,* q. 3, a. 4, ad tertium, *finem* intelligibilem *primo apprehendit intellectus,* deinde *motus* a fine *incipit in voluntate,* quæ per desiderium inclinat ad perfectam finis coniunctionem consequendam. Postea intellectus perfecte fini coniungitur. Postremo

---

29-32 *Ia-IIæ,* q. 3, a. 6.

in fine iam per intellectum assecuto voluntas quietatur. Hæc ibi. Et in IV *Sententiarum,* dist. 49, q. 1, a. 1, ad quintum. Non ergo assecutio finis pertinet ad voluntatem, ut argumentum in maiori supponere videbatur.

Dicitur secundo quod concessa maiori ad aliquem intellectum adhuc consequentia non valet. Nam, ut dicit S. Thomas in *IV,* ubi *supra,* beatitudo hominis in actu intellectus substantialiter consistit, per quem fit prima coniunctio ad suum ultimum finem exteriorem. *Id* autem *quod est ex parte voluntatis,* videlicet ipsa *quietatio... in fine* iam adepto *est quasi* accidentaliter beatitudinem *complens* atque perficiens, ut sicut *voluntati* attribuitur *prima habitudo ad finem secundum* quod appetit et movetur ad *assecutionem finis, ita et ultima secundum quod in fine iam assecuto quietatur.* Hæc ille. Ex quo patet rationem illam nihil probare. Quamvis enim voluntati attribuatur quies in deo sicut et initium motus in deum, non tamen propter hoc beatitudo substantialiter in actu voluntatis consistit sed in actu visionis per quam fit prima coniunctio hominis ad deum ad quam quietatio prædicta sequitur ut supra dictum est. Unde S. Thomas, ubi *supra,* ad idem argumentum respondens sic ait. Nam quia caritas in via *ordinat omnes* virtutes *in deum,* ipsius etiam *erit in patria ultima quietatio* in ipso. *Hoc* autem *non dat ei quod actus eius sit* ipsa *substantia... beatitudinis, sed* quod sit *vel inclinatio quædam in* beatitudinem *sicut in statu viæ vel quietatio* quædam *in ipsa* iam assecuta velut *in statu patriæ.* Hæc Thomas. Quo patet quod licet actui voluntatis attribuatur initium motus in beatitudinem assequendam et quies in ea iam assecuta, propter hoc tamen beatitudo non consistit substantialiter in ea.

---

16 Hæc *A* : he *B.*

2-3 Cf. *IV Sent.,* d. 49, q. 1, a. 1 || 6-16 Cf. *ibid.* || 22-29 Cf. *ibid.*

Unde S. Thomas, in *IV*, dist. 49, q. 1, a. 2, ad tertium, ad idem argumentum respondens sic dicit. *Duplex est* enim *delectatio. Una quæ præcedit assecutionem finis, et hæc est ordinabilis in aliud. Potest enim ordinari ad perfectam operationem in quantum* ea *in quibus delectamur attentius agimus. Alia delectatio est quæ consequitur* adeptionem *finis et* talis *efficitur* et causatur *per operationem quæ* hominem *fini* exteriori *coniungit... Ideo* talis *delectatio non est... beatitudo, sed* potius ipsius *beatitudinis* quædam accidentalis *perfectio.*

Ad undecimam rationem patet solutio ex responsione ad primam. Nam ipsa anima quæ laborat et meretur est quæ et præmiatur. Sed non secundum eandem potentiam meretur et præmiatur. Meritum enim et labor in quodam motu consistunt. Ideo animæ secundum voluntatem cuius est principaliter movere conveniunt. Merces autem seu præmium in recipiendo consistit. Ideo animæ convenit secundum intellectum cuius est primo divinam perfectionem recipere. Anima ergo secundum voluntatem laborat et meretur et secundum intellectum mercedem recipit et præmiatur. Sicut miles meretur laborans brachio hostem expugnando, coronam vitæ seu gloriæ tanquam præmium recipit in capite.

Ad duodecimam rationem dicendum est minorem esse falsam. Non enim vera beatitudo differt a falsa per actum voluntatis sed per actum intellectus. Nam voluntas eodem modo se habet in desiderando, amando vel delectando, quicquid sit illud quod sibi sub ratione summi boni proponitur sive vere sive falso. Nec unius dicetur vera beatitudo quia in eo delectatur quod sibi proponitur, alterius vero falsa ex eo quod in ipso non delectetur, cum utriusque voluntas in eo quod sibi sub ratione summi boni proponitur indifferenter delectetur.

---

24 rationem *om. A.*

1-10 *IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2.

Sed hoc differt ex parte intellectus. Nam vera beatitudo est cui intellectus adæquatur, falsa vero quæ ab intellectu dissonat atque discordat.

Dicitur secundo quod cum beatitudo in visione dei consistat qua primo deo coniungimur ille erit cœteris beatior qui perfectius deum clariusque videbit. Clarius autem deum videbunt quorum intellectus maiori et ampliori lumine gloriæ illustrabuntur. De quo lumine dicitur in *Psalmo : Amictus lumine sicut vestimento* clare scilicet deum videbit, et : *in lumine tuo videbimus lumen.* Per hoc etiam lumen efficientur beati deiformes iuxta id *Johannis : Cum apparuerit similes ei erimus* et *videbimus eum sicuti est.* Gradus ergo luminis gloriosi in dei visione gradum constituit in qua beatitudo essentialiter consistit. Ex qua diversi gradus gaudii et dilectionis causantur.

Dicitur tertio, ut dicit Sanctus Thomas in *IV,* dist. 49, q. 1, a. 4, quod *principium distinctivum... graduum beatitudinis* qui mansiones appellantur *est duplex, propinquum* videlicet *et remotum. Propinquum est diversa dispositio* beatos perficiens *ex qua* continget diversitas perfectionis *in operatione* qua deo coniunguntur. Et hoc modo gradus beatitudinis per lumen gloriæ quo intellectus beatorum perficietur distinguntur *secundum cuius augmentum* perfectio divinæ visionis augebitur in qua ut sæpe dictum est beatitudo essentialiter consistit. Principium autem distinctivum *remotum est* diversitas meriti *quo* tandem *beatitudinem* sunt consecuti, et hoc modo distinguntur gradus beatitudinis *secundum caritatem* quæ est omnium meritorum principium.

Dicitur quarto quod gradus beatitudinis possunt tripliciter distingui, videlicet antecedenter, essentialiter

---

11 etiam *B* : autem *A*.

9 *Ps. CIII,* 2 || 10-11 *Ps. XXXV,* 10 || 12-13 *I Joh., II.* 2 || 17-30 *IV Sent.,* d. 49, q. 1, a. 4.

et consequenter. Antecedenter quidem per diversitatem meritorum distinguntur et sic secundum diversos gradus caritatis et dilectionis in via erit et diversus gradus beatitudinis in patria. Essentialiter autem et formaliter distinguntur per diversitatem luminis gloriosi quo intellectus beatorum diversimode illustrabitur, secundum cuius augmentum et perfectio divinæ visionis augebitur in qua essentialiter beatitudo consistit. Consequenter vero distinguntur secundum diversitatem gaudii et delectationis quam fruitio importat. Unde qui perfectius deo fruetur, consequenter beatior erit. Perfectius autem fruetur, qui clarius deum videbit. Unde S. Thomas, in *IV*, dist. 49, q. 3, a. 5, cum, inquit, delectationis et fruitionis beatorum duplex sit causa, proxima videlicet et remota, *causa proxima* et immediata *est dei visio,* remota vero *est deus. Hæc igitur causa prima* remotaque *communis* est *omnibus beatis, unde* quo *ad hoc eorum delectatio* et fruitio *est æqualis,* nec penes hoc gradus fruitionis distingui possunt. *Visio autem* quæ est causa proxima et immediata dispositio ad delectationem et fruitionem *non est* in omnibus *æqualis quia unus alio clarius* deum videbit. Ideo ex hoc *unus... alio erit delectationis* et fruitionis *capacior* qui clarius deum videbit *propter perfectiorem habitum qui est lumen gloriæ.*

Ad tertiamdecimam rationem respondeo negans minorem. Nam, ut dicit Aristoteles in primo *Ethicorum,* beatitudo non est bonum utile nec delectabile sed honestum, quod propter se quæritur et ad aliud non est ordinabile. Tale autem bonum non est amor neque delectatio sed perfecta claraque dei visio, de qua dicitur

---

24 perfectiorem *ex* perfectionem *corr. B* || 26 rationem *om. A.*

12-25 *IV Sent.*, d. 49, q. 3, a. 5 || 27 Cf. *Eth.* Nic., I, 3 et 5 || 31-p.269,2 *Sap.*, VII, 11.

Sapientiæ 7 : *Venerunt... mihi omnia bona pariter cum illa.* Et de qua dictum est Moysi : *Ostendam* tibi omne bonum. Quam etiam petebat Philippus dicens : *Domine ostende nobis patrem, et sufficit nobis.* Bonum enim honestum, ut ait Tullius, multas habet adiunctas utilitates, quamvis nec nomen nec rationem sortiatur ex illis.

Dicitur secundo quod amatoria via est utilior et ad merendam beatitudinem accommodatior. Sed ad præmium eius mercedemque quæ in divina visione consistit capiendam est intellectus voluntate longe capacior. Unde, *Johannis* 14, iis qui in præsenti vita amatoriam viam elegerunt præmium divinæ visionis promittitur in patria. *Qui diligit me,* salvator inquit, *diligetur a patre meo, et ego diligam eum et manifestabo ei me ipsum,* scilicet in dilectionis præmium. Et *Johannis* 17 : *Hæc est... vita æterna ut cognoscant te* deum verum. Et *Matthæi* 5 : *Beati mundo corde quoniam ipsi deum videbunt.* Propterea dicit Augustinus quod visio est tota merces operum nostrorum.

Ad quartamdecimam rationem respondeo negando minorem. Nam in statu viæ nec amando nec cognoscendo angelos superare possumus. In statu patriæ et in cognitione et in dilectione homines munere gloriosi luminis adiuti ad æqualitatem assumentur angelorum. Unde dicitur, *Matthæi* 22, quod erunt æquales angelis qui semper vident faciem dei. Unde Dionysius, in libro *De divinis nominibus,* de statu futuræ beatitudinis sic loquitur. *Tunc* enim *quando incorruptibiles et immor-*

---

17 deum verum *B* : verum deum *A*.

2-3 *Exod.*, XXXIII, 10 || 4 *Ev. Joh.*, XIV, 8 || 12-15 *Ev. Joh.*, XIV, 21 || 16-17 *Ev. Joh.*, XVII, 3 || 18-19 *Ev. Matth.*, V, 8 || 19 Cf. *De trinitate,* I, 8, 17 || 26-27 Cf. *Ev. Matth.*, XXII, 30 || 27-p.270,5 *De divinis nominibus,* c. 1 (translatio Johannis Sarraceni).

tales erimus... visibili quidem ipsius dei apparitione in castissimis contemplationibus adimplebimur... *Intelligibilis* etiam *luminis datione* participabimus in *impassibili et immateriali mente...* secundum imitationem diviniorem *supercœlestium mentium.* Hæc ille. Ex quibus patet quod æquabimur supercœlestibus mentibus in dei visione. Cuius oppositum minor argumenti contrarii asserere videbatur. Ecclesia etiam fatetur animam Jesu Christi et beatæ virginis ad clariorem et perfectiorem dei visionem super omnes angelorum choros exaltatam.

Ad quintamdecimam rationem dicitur quod in statu viæ plus deus diligitur quam a nobis cognoscatur. Nam diligitur secundum quod est in se ipso, cognoscitur autem secundum quod per speciem creaturæ est in intellectu creato. Perfectius autem deus habet esse in se ipso quam per speciem in intellectu. Ideo in statu viæ perfectior est dei dilectio quam cognitio. In statu autem patriæ in quo deus per essentiam suam unietur intellectui ut forma intelligibilis, et videbimus eum sicuti est, et non *per speculum,* sed *facie ad faciem,* perfectior erit dei cognitio quam dilectio, et secundum gradum cognitionis erit et gradus gaudii et dilectionis. In illo inquam statu amplitudinem divinam non contrahemus ad capacitatem nostræ mentis atque conceptus, ut minor oppositi argumenti asserebat, sed potius anima per intellectum amplificabitur ad latitudinem divinæ bonitatis, quia per lumen gloriæ in tantum dilatabitur quod totam divinam perfectionem capiet intra se, quæ ei ut forma intelligibilis unietur. Per voluntatem vero se effundet super eandem divinam bonitatem secundum mensuram visionis quæ est dispositio proxima ad gaudium et delectationem. Unde tantum gaudebit et fruetur, quantum cognoscet, quia obiectum gaudii et delectationis ac fruitionis est deus visus. Visio enim dei erit

---

20 *I Cor.,* XIII, 12.

causa gaudii et delectationis, et non e converso. Ideo per visionem mens magis amplificabitur quam per gaudium vel delectationem, cuius oppositum in ratione contraria asserebatur. Intellectus enim in patria non obscure, ut arguebatur, sed clare et aperte deum prospiciet videbitque deum esse infinitum et plus posse cognosci et amari quam ab aliqua creatura fiat. Nec etiam ibi deum videbimus per conceptum in mente nostra formatum, ut argumentum asserere videbatur, sed mens divinæ essentiæ per se ipsam unita deum per actum suum immediate facie ad faciem contemplabitur.

Ad sextamdecimam rationem respondeo negando minorem. Nam appetitus naturalis cuiuslibet rei cum ad ultimum finem suum pervenerit quietatur et quiescit. Visio autem dei, ut iam sæpe dictum est, adeptio est summi boni et ultimi finis exterioris. Ideo oportet necessario dicere quod appetitus substantiæ intellectualis in ipsa divina visione omnino quiescat quæ quamvis informative sumpta sit bonum finitum, obiective tamen accepta quandam infinitatem trahit ex qua tanquam summum bonum intrinsecum potest voluntatis capacitatem contentare ac quietare. Ex ipsa quippe divina visione omne humanum desiderium impletur et omne humanum studium suam ibi consummationem accipit. Quod quidem patet discurrenti per singula. *Est enim quoddam desiderium hominis in quantum intellectualis est de cognitione veritatis quod quidem homines* consecuntur *per studium contemplativæ vitæ, et hoc quidem* maxime *in illa visione consummabitur, quando per visionem primæ veritatis omnia* intellectui *innotescent* quæ naturaliter scire desiderat. Quilibet enim divinam substantiam videntium cognoscet simul omnium rerum genera species et virtutes et totum

---

32 cognoscet *ex* cognoscit corr. *B.*

25-p.274,15 *Contra Gentiles,* III, 63.

ordinem universi, iuxta illud Gregorii : Quid est quod non videant qui videntem omnia vident. *Est etiam quoddam* aliud *hominis desiderium* ut *habet rationem* quæ *inferiora disponere potest quod* quidem consecuntur *homines per studium activæ et civilis vitæ*. Quod... *desiderium* ad hoc principaliter tendit *ut tota hominis vita secundum rationem disponatur quod est vivere secundum virtutem. Cuiuslibet enim virtuosi* in operando finis *est propriæ virtutis bonum, sicut fortis ut fortiter agat. Hoc autem desiderium* in illa visione *complebitur* quando *ratio* divino lumine illustrata *in summo vigore erit ne* possit a recto deficere. Consequitur *etiam civilem vitam... honoris sublimitas, quam homines inordinate appetentes superbi* fiunt et ambitiosi. Per illam autem dei visionem ad summam honoris altitudinem *homines sublimantur in quantum* per illam mirabilem unionem deiformes fiunt. *Et propter hoc sicut ipse deus rex sæculorum est, ita et beati* deo *coniuncti reges dicuntur, Apocalypsis* 20 : *Regnabunt cum Christo,* et *Sapientiæ* 3 : *Fulgebunt iusti,* et in *Evangelio : Sedebitis super sedes,* et Percipite regnum, et cetera. *Consequitur etiam civilem vitam* quoddam *appetibile quod est famæ celebritas, per cuius inordinatum appetitum homines inanis gloriæ cupidi dicuntur. Beati autem per illam* dei *visionem redduntur celebres, non secundum hominum qui... decipi et decipere possunt opinionem, sed secundum verissimam* dei et omnium beatorum cognitionem. Hinc est quod *illa beatitudo* in scriptura sacra gloria frequentissime *nominatur. Psalmus : Exultabunt sancti in gloria* et : *in lumine vultus tui ambulabunt... quoniam gloria virtutis eorum tu es,* et cœtera. *Est etiam... aliud in civili vita appetibile, scilicet*

---

29 nominatur *ex* nominantur *corr. B.*

1-2 Cf. *Homiliæ in Evangelia,* II, 40, 8 (*PL.* 76, 1309) || 18 Cf. *I Tim.,* I, 17 || 19-20 *Apoc.,* XX, 6 (*regnabunt cum illo*) || 20-21 *Sap.,* III, 7 ; *Ev. Matth,* XIX, 28 || 29-31 *Ps. CXLIX,* 5 et *LXXXVIII,* 16 || 31-32 *Ps. LXXXVIII,* 18.

divitiæ per quarum *inordinatum appetitum... homines illiberales et iniusti fiunt. In illa autem* visione beatifica *est* omnium bonorum *sufficientia in quantum beati perfruuntur illo* quod omnium bonorum perfectionem comprehendit. *Propter* hoc *dicitur Sapientiæ* 7 : *Venerunt... mihi omnia bona pariter cum illa,* scilicet divina visione. Et *Psalmus : Gloria et divitiæ in domo eius,* et Replebitur *in bonis desiderium tuum.* Est et aliud *hominis desiderium quod est sibi et aliis animalibus commune ut delectationibus perfruatur... Per* quarum inordinatum appetitum *homines intemperati et incontinentes* efficiuntur. *In illa vero* divina visione consecuntur beati delectationem perfectissimam *tanto quidem* altiorem *ea quæ* est secundum sensum qua *bruta* animantia perfruuntur, *quanto intellectus est altior sensu* et quanto bonum divinum in quo delectantur omne sensibile bonum excedit *et magis intimum* est *et magis continue delectans* et quanto postremo *illa delectatio est magis pura* et nuda *ab omni permixtione* tristitiæ *aut sollicitudinis.* Unde *Psalmus : Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ et torrente voluptatis tuæ potabis eos quoniam apud te est fons vitæ et in lumine tuo videbimus lumen* et delectationes in dextera tua usque in finem. *Est* et ultimum *desiderium* quod est homini et *omnibus rebus commune* quo naturaliter *conservationem sui* esse desiderant. *Per cuius immoderantiam homines timidi* et pusillanimes appellantur. Hoc *quidem desiderium tunc quidem omnino complebitur quando* per illam perfectam visionem *beati* sempiternam vitam *consequentur* et erunt *ab omni nocumento securi.* Unde, *Joannis* 17, *hæc est vita æterna ut cognoscant* et cetera, et, *Sap.* 3 : *Iusti autem in perpetuum vivent,* et *Isaiæ* 49

---

14 altiore *AB* : altiorem *correxi.*

5-6 *Sap., VII,* 11 || 7-8 Ps. *CXI,* 3 et *CII,* 5 || 20-23 *Ps. XXXV,* 9-10 || 31 *Ev. Joh.,* XVII, 3 || 32-p.274,1 *Sap.,* III, 1-4 et *Is.,* XLIX, 10 et *Apoc.,* XXI, 4.

et *Apocalypsis* 21. *Absterget deus omnem lacrimam ab oculis* sanctorum *et mors ultra non erit* et cœtera. *Huius autem* perfectæ et ultimæ *fœlicitatis* quæ omne desiderium complet nihil in hac vita *est adeo simile sicut vita contemplantium veritatem... et ideo philosophi qui de illa* ultima fœlicitate *plenam notitiam habere non potuerunt in contemplatione* veritatis *quæ* in hac vita possibilis est *ultimam fœlicitatem hominis* posuere. *Propter hoc etiam inter alias vitas in* sacra *scriptura...* contemplativa vita magis *commendatur dicente domino, Lucæ* 10 : *Maria optimam partem elegit, scilicet contemplationem veritatis, quæ non auferetur ab ea. Incipit enim contemplatio veritatis in hac vita* et *in futura consummatur.* Hæc omnia S. Thomas, in III *Contra Gentiles,* cap. 63. Ex quibus patet quod minor rationis assumptæ est falsa. Et ad probationem dicitur eadem ratione dici posse quod nullus actus voluntatis cum sit quid finitum et creatum potest voluntatem quietare. Dicitur ergo quod visio dei potest dupliciter considerari. Uno modo ex parte obiecti in quantum est habitio ultimi finis, et ut sic habet rationem primi voliti et trahit quandam infinitatem, ut sua præsentia possit voluntatem quietare et contentare. Et hoc modo omnis operatio creaturæ rationalis ad ipsam visionem beatificam sicut et ad deum ordinatur. Non enim sunt duo fines, deus et visio eius hoc modo sumpta, sed unus et idem finis in se consideratus et alteri applicatus. Alio modo potest considerari ex parte subiecti in quantum est quoddam accidens et quædam qualitas videntis. Et hoc modo ad ipsam visionem non omnes operationes ordinantur nec ipsa secundum se sumpta potest ut sic voluntatem quietare. Nam quælibet delectatio quæ quietationem appetitus

---

19 quod *A* : qd (*sic*) *B*.

11 *Ev. Luc.*, X, 42.

importat habet pro obiecto non solum rem dilectam sed etiam coniunctionem boni delectabilis ad se vel ad amicum. Unde S. Thomas, in *Prima Secundæ*, q. 22, a. 1, ad primum, ipsa, inquit, *obiecta operationum non sunt delectabilia nisi in quantum coniunguntur nobis vel per cognitionem solam sicut cum delectamur in consideratione vel inspectione aliquorum vel* per aliquem alium modum *simul cum cognitione sicut cum aliquis delectatur in hoc quod cognoscit se habere* aliquod *bonum*. Visione itaque dei quæ primo et immediate animam summo et infinito bono coniungit poterit voluntas frui et in ea quietari secundum quod est habitio obiecti fruibilis et adeptio ultimi finis ita quod fruitio cadat supra deum sicut supra principale obiectum et supra visionem dei sicut supra conditionem obiecti perfecte delectantis et reddentem ipsum quietativum perfecte ipsius voluntatis, ut totale obiectum fruitionis et quietationis comprehendat utrumque finem extrinsecum videlicet et intrinsecum, ita tamen ut in illo totali obiecto principale sit ipse deus, minus vero principale sit ipsa dei visio sine qua impossibile est voluntatem deo perfecte frui aut in eo totaliter quietari.

Ad decimamseptimam rationem dicitur quod minor est falsa. Nam per visionem dei anima maxime ampliatur et dilatatur et supra suam capacitatem naturalem extollitur ut totam intra se ipsam divinam perfectionem capiat. Per illam namque visionem elevatur anima ad omnium rerum opificis magnitudinem capiendam et in tantum effunditur ac dilatatur ut unico actu deum et omnium rerum genera et species et ordinem totius universi clare cognoscat. Dilatatio enim quæ proprie importat dimensionem magnitudinis

---

7 in (*ante* inspectione) *add. A.*

3-10 *Ia-IIæ*, q. 32, a. 1.

sive motum ad latitudinem potest metaphorice transferri etiam ad actus apprehensivæ virtutis. Nam ex eo quod intellectus apprehendit alicuius maximi boni coniunctionem cogitat homo perfectionem quandam fuisse se adeptum quæ est spiritualis magnitudo Et secundum hoc animus hominis magnificari dicitur et dilatari. Unde quia in illa clarissima dei visione quilibet beatus percipit se maximam perfectionem spiritualis magnitudinis fuisse adeptum, dicitur animus eius ampliari et dilatari. Iuxta illud, *Isaiæ* 60 : *Tunc videbis* scilicet deum *et afflues* et *mirabitur et dilatabitur cor tuum,* idest animus tuus.

Dicitur secundo quod adhuc concessa minori ad aliquem sensum non est vera maior. Non enim oportet quod in illo actu quo anima in bonum oblatum dilatatur beatitudo essentialiter consistat, sed sufficit quod talis actus beatitudinem consequatur vel concomitetur. Consistit autem essentialiter in illo actu quo primo coniungitur mens ipsi summo bono. Ex quo talis dilatatio vel diffusio in voluntate causatur.

Ad ultimam rationem respondeo minorem esse falsam. Nam licet in via intellectus feratur in deum secundum quod est in nobis per speciem sui effectus ab imaginatione abstractam, ratione cuius dicitur cognosci per speculum et in ænigmate, in patria tamen videbitur per essentiam quæ unietur ei ut species intelligibilis facie ad faciem sicuti est. Et ideo in illa visione non habebit deus perfectius esse in se quam in intellectu. Videbit enim intellectus beatus deum esse infinitum et quod infinite cognoscibilis est, non tamen infinite cognoscet. Similiter et voluntas fruetur bono infinito quia non tantum deum diliget quantum dili-

---

5 adeptum *A* : adeptus *B* || 25 cognosci *A* : cognosi *B*.

10-12 *Is.*, LX, 5.

gibilis est. Et hoc ipsum totum intellectus cognoscet cuius oppositum minor illa videbatur asserere. Actus ergo intellectus in patria per quem divinam perfectionem ut in se est intellectus intra se ipsum capiet erit actu voluntatis perfectior qui in eandem perfectionem tendit extra ipsam voluntatem positam.

Sed contra prædicta videtur posse probari quod voluntas nobilior sit intellectu ac ratione cuius oppositum in responsis a nobis sæpe velut manifestissime verum suppositum est. Nam movens est nobilius moto. Voluntas autem movet intellectum. Unde dicitur esse domina et regina in regno animæ. Est igitur intellectu nobilior.

Ad hoc respondetur distinguendo maiorem. Nam movens per se et per modum finis est semper nobilius moto ; movens vero per accidens vel per modum efficientis non est moto nobilius. Modo intellectus primo et per se movet voluntatem, quæ per se a bono per intellectum apprehenso movetur. Voluntas autem movet intellectum per accidens in quantum intellectus apprehendit ipsum suum intelligere ut quoddam bonum ; et sic a voluntate desideratur. Ex quo sequitur quod movet intellectum ut actu intelligat et in hoc ipso actus intellectus actum voluntatis præcedit. Nunquam enim voluntas desideraret intelligere, nisi prius intellectus ipsum intelligere ut bonum apprehenderet. Accidit autem intellectui ut suum intelligere sub ratione boni apprehendat. Item voluntas movet intellectum per modum efficientis. Intellectus vero movet voluntatem per modum finis. Nam bonum intellectum est finis voluntatis. Agens autem est posterior in movendo quam finis, cum non moveat nisi propter finem. Item voluntas movet intellectum solum quantum ad exercitium actus.

---

8 in (*ante* intellectu) *add. B* || 9 responsis *ex* responsibus *corr. A* : responsibus *B*.

Intellectus vero movet voluntatem quantum ad actus specificationem.

Ex quibus patet intellectum simpliciter et per se esse voluntate nobiliorem, voluntatem vero ipso intellectu nobiliorem esse secundum quid et per accidens. Et si voluntas dicatur domina et regina, ipse intellectus rex est et imperator. Eius enim est dirigere et omnem actum voluntatis in debitum finem ordinare. Insuper et omnem actum voluntatis necesse est aliquem actum intellectus præcedere. Est tamen aliquis actus intellectus qui nullum actum voluntatis præsupponit. In tantum etiam est actus voluntatis rectior et melior, quanto est rationi rectæ magis conformis. In actu ergo intellectus qui imperium et principatum inter potentias animæ obtinet, et non in actu voluntatis quæ ab ipso regitur consistit essentialiter ultima fœlicitas. Quod in principio me probaturum pollicebar.

Missa facio, Laurenti clarissime, quam plura alia argumenta, quæ contra perspicuam hanc veritatem quam tenemus et in hoc opusculo probavimus ac defensavimus a nonnullis aliis fieri solent, tum propter urgentes atque quotidianas occupationes meas, tum ne nimia prolixitate tuas aures eruditas offenderem, tum quia efficaciora communioraque Marsilius acumine sui perspicacis ingenii in sua quæstione delegerit, tum etiam quia si responsiones ac solutiones horum lumine præclaro interioris oculi et acie tuæ mentis eximiæ perspexeris atque perlegeris facillime poteris quæcumque alia dissolvere. Vale in Christo fœlix et me quod tua benignitate facis semper ama.

---

7 dirigere *A* : diligere *B* : || 30 Finis *add. B.*

TABLE DES NOMS DE PERSONNES

TABLE DES PLANCHES

TABLE DES MATIÈRES

Ce volum

IMPRIMÉ À L'ŒUVRE DE PRESSE DOMINICAINE
NOTRE-DAME DE GRÂCE, MONTRÉAL, P. Q.





